ANNÉE JUIN 1947

LA VIE
NTELLECTUELLE

D'ABORD, LA VÉRITÉ
CHRISTIANUS

UN SEUL ET MÊME BERCAIL
M. BLONDEL

LE TRAVAIL POUR LA RÉUNION AUX PAYS-BAS
P. WILLIBRORD

OU ALLONS-NOUS ?
C. MICHALSKI

APRÈS LA CONFÉRENCE DE MOSCOU
RAYMOND ARON

DU REVENU NATIONAL
J. DUMONTIER

SUR L'IMPUISSANCE DES MINISTRES
H. MULLER

PROPOS SUR LA CULTURE
H. BARS

LA SYNTHÈSE SCIENTIFIQUE
G. BOULIGAND

« A NOS AMIS, A NOS ABONNÉS »

LES ÉDITIONS DU CERF-PARIS

LA VIE INTELLECTUELLE

Revue mensuelle

XV^e ANNÉE — JUIN 1947 — N° 6

SOMMAIRE

CHRISTIANUS ... *D'abord, la vérité* 1

Eglise et Chrétienté

M. BLONDEL .... *Un seul et même bercail* 6

P. WILLIBRORD . *Le travail pour la réunion aux Pays-Bas* 10

- *Les Problèmes de la "Reconstruction" protestante en Allemagne*, par TH.-G. CHIFFLOT, 33.
- *Livres*, par YVES CONGAR et par P.-H.-S., A. LIEGER 37. — *Azimuths*, 45.

Peuples et Civilisations

C. MICHALSKI .. *Où allons-nous?* 54

- *Après la conférence de Moscou*, par R. ARON, 75. — *Du revenu national*, par J. DUMONTIER, 85. — *Les élections du 24 avril et l'avenir de la sécurité sociale*, par CH. BLONDEL, 96. — *Réflexions sur l'impuissance des ministres*, par H. MULLER, 100.
- *Livres*, par P. G. et P. C., 103. — *Revues*, 108.

Culture

H. BARS ..... *Propos sur la culture* 114

G. BOULIGAND .. *Les conditions de la synthèse scientifique* 125

- *Livres : Philosophie des sciences et biologie*, par D. DUBARLE, 137. — *École et culture*, par S. GÉRARD et P. H.-S., 140.
- *Théâtre*, par H. GOUHIER, 143. — *Cinéma*, par J.-P. CARTIER, 147.
- *Revues*, 150.

« A nos amis, à nos abonnés »..... 155

On trouvera à la troisième page de la couverture les conditions d'abonnement à la Revue.

Les événements s'accélèrent ces mois-ci. Pour nous en tenir à la métropole : lancement du R.P.F., départ des communistes du gouvernement, retour de grèves où les militants n'obéissent pas toujours aux responsables de la C.G.T. Quel nouveau problème se posera demain? Quelle sera la portée de l'engagement que les événements solliciteront demain? Pour n'être capable de le dire avec exactitude, chacun n'en voit pas moins venir le jour où il devra prendre parti. Décision grave pour celui qui, à chaque engagement, met en cause sa destinée et celle de l'humanité. Le chrétien est de cette sorte. Quelle que soit la cause qu'il embrassera, il sait donc un bien qu'il devra non seulement préserver, mais servir : la vérité.

C'est l'amour de la vérité que la foi doit, aujourd'hui plus que jamais, maintenir au cœur du chrétien qui par ailleurs a liberté, sur le plan politique, de choisir son programme et son mouvement. Au sujet de son pays, on lui offre le choix entre trois attitudes : volonté de garder avant tout contact l'héritage de son glorieux passé, — désir de le voir retrouver son rôle de chef des peuples sur la voie révolutionnaire, — ou souci premier d'éviter toute rupture, et de parvenir à un profond renouvellement par une assimilation lente capable de purifier les nouveautés heureuses de toute scorie hostile à la tradition française. L'option ainsi faite en entraînera implicitement d'autres sur la civilisation à promouvoir, sur l'homme à servir.

En ces options, la foi n'est pas à coup sûr la seule à se prononcer. Il y faut, en effet, une exacte connaissance des conditions de vie en notre siècle, et une appréciation aussi juste des pouvoirs actuels de l'homme. Un pari sur l'avenir intervient enfin. Mais en tout cela, qui sert — ou qui dessert — la destinée de l'homme, la foi se trouve cependant engagée; même en ce qui ne concerne pas son objet propre : la révélation, la foi exige cependant du chrétien qu'il garde une parole et une pensée vraies. Résolution plus que jamais nécessaire en un temps où le mensonge, s'insinuant partout, se vante de triompher.

A-t-on suffisamment noté que le décret constatant l'abandon de fait du gouvernement par les communistes a soulevé peu de protestations ? Il n'en eût pas été de même il y a dix-huit mois. Leur prestige avait alors de suffisants motifs : le service que l'U.R.S.S. avait rendu au monde par son héroïsme et son efficacité; l'esprit de résistance dont les militants de base ont donné le magnifique témoignage à quiconque lutta près d'eux contre l'oppression de son pays. Mais de ces droits à notre reconnaissance les chefs ne manquèrent pas de profiter pour assurer la puissance de leur parti, et nul ne contestera que sur ce point ils aient amplement réussi. Mais pour être partout présents, et souvent omnipotents, ils usèrent d'un jeu par trop adroit, où ils se prirent peut-être eux-mêmes. De ce jeu qui ressemble trop au mensonge, beaucoup sont las, excédés.

Je ne dis pas que le marxisme n'ait pas sa vérité, mais ce n'est pas celle à laquelle nous sommes attachés. Or, on ne blesse pas impunément le sens de la vérité que chaque Français, depuis bientôt vingt siècles, porte en lui. Depuis les premières élections, où leurs listes portaient des titres qui masquaient aux électeurs la véritable position des élus, jusqu'à ce dernier vote où des ministres prétendaient rester dans le gouvernement contre lequel ils votaient, sans oublier les abandons des positions prises et des intérêts du pays lorsque la politique de Moscou le demandait, les mascarades et les volte-face n'ont pas cessé, sans que l'on pût reprendre haleine, comme si les acteurs avaient pris goût à leur propre jeu.

Le résultat ? Le vote de la Sécurité Sociale fut un premier avertissement; l'indifférence au congédiement que leur signifia le président Ramadier en est un second. Comme ils ont fait jouer la solidarité syndicale pour parer aux inconvénients du premier, les communistes auraient pu, à coup sûr, déclencher par protestation contre le second la grève générale. Ils eurent trop nettement conscience du vent de défaveur à leur endroit dans le pays dérouté, lassé, excédé. Ont-ils saisi que cela était dû, en grande partie, à leur entêtement à vouloir être trop malins ?

Mais je crains que certains qui se réjouissent trop bruyam-

nent, au point de croire qu'il n'est plus dorénavant d'autre ssue qu'un anticommunisme sans nuance ni discrimination, se refusent au sens exact de la vérité. En fait, pour des aisons plus que regrettables, et dont la propagande malaroite et criminelle de Vichy ne fut pas la moindre, les communistes se sont montrés ces dernières années les seuls meneurs efficaces du monde ouvrier. Ceux qui les combattent — encore une fois sans discrimination ni nuance — n'en viennent-ils pas à méconnaître la profonde solidarité qui s'affirme toujours plus réelle entre ceux qui travaillent de leurs mains? En critiquant avec raison un athéisme et un matérialisme meurtriers, qu'ils évitent de s'aveugler sur la profonde aspiration d'une communauté ouvrière qui, pour chercher encore sa forme définitive, n'en exige pas moins les institutions auxquelles pour s'épanouir elle a droit.

Ce refus originel serait déjà un manque à la vérité. Celle-ci nous impose, en effet, de tendre toujours vers une exacte connaissance des choses. Or, toutes fautes prolifèrent, et celles qu'on commet contre la vérité de la pensée ne tarde pas à en entraîner d'autres contre la vérité du langage. Le pas est rapidement franchi de se croire autorisé, par le but légitime que l'on prétend défendre, à ne plus dire que ce que l'on croit utile. Vis-à-vis de la vérité, on adopte désormais l'attitude que l'on reprochait à ses adversaires.

C'est cet amour de la vérité que notre christianisme nous fait devoir de maintenir. La vérité seule nous libérera; et elle ne peut naître que dans l'atmosphère créée par la charité. Liberté — charité — vérité sont liées. C'est la sainte trilogie qui seule guérira notre monde blessé. Aujourd'hui, nous insisterons sur la Vérité.

Elle maintenue, les options sont libres et même fécondes. Le choix fera appel à ces principes tactiques, à ces préférences humaines, à ces jugements sur le passé et aux paris sur l'avenir, qui relèvent des préférences de chacun. Mais ce qui regarde, ce qui inquiète, ce qui hante celui qui prétend dans la mêlée faire entendre une voix proprement chrétienne, c'est que le parti pris n'aveugle au point d'empêcher une vue exacte des choses, au point de permettre le mensonge.

De cette vérité, mère de liberté, nous avons besoin plus que jamais. Dans la vie parlementaire, à l'anarchie d'hier a succédé aujourd'hui une discipline des plus strictes. Cela est

peut-être bon, après tout, bien que, à l'observateur du dehors, les dés semblent désormais pipés. Mais le mal serait qu'une pratique, justifiable, jugera-t-on, à l'Assemblée Nationale, ne gagnât peu à peu le pays tout entier. L'appartenance au groupement trancherait tout; et l'on se croirait désormais dispensé de regarder les problèmes concernant la vie du pays (et de nos jours tout peut être regardé sous cet angle) autrement qu'en fonction de la politique partisane que l'on a choisie. Les blessures portées alors non seulement au pays, mais à la civilisation, mais à l'homme, seraient mortelles.

Le jour où chacun, sous prétexte d'un bien qu'il prétendra supérieur, acceptera l'aveuglement, et le mensonge, même provisoires, ce jour-là, quelles que soient les étiquettes, Hitler aura gagné la partie. La prédiction nazie sera vraie : Peu importe notre victoire ou notre défaite à la guerre, notre idéologie triomphera.

CHRISTIANUS.

ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

MAURICE BLONDEL. *Un seul et même bercail.*

P. WILLIBRORD. *Le travail pour la « Réunion » aux Pays-Bas.*

THOMAS-G. CHIFFLOT. *Les problèmes de la « Reconstruction » protestante en Allemagne.*

LIVRES AZIMUTHS

Planant au-dessus du chaos, l'Esprit de Dieu couvait les eaux primitives où allaient éclore la lumière et l'ordre sur les ossements dispersés, le prophète Ezéchiel l'appelait pour en faire surgir un nouvel Israël. C'est l'Esprit qui, à la Re-création du monde, éveille d'entre les morts celui que sa Résurrection déclare Fils de Dieu. Il éclate à la Pentecôte, dans le vent, le feu, les langues nombreuses, qui prêchent au monde babélique le Christ glorieux, pour faire des nations rivales une seule Église, jusqu'au jour où ce même Esprit la consommera dans la Résurrection de la chair. Et de la Genèse à l'Apocalypse, il confie aux prophètes et aux scribes le récit et l'interprétation de ses œuvres.

Pour aider à comprendre ces œuvres, on offrira ici quelques références précieuses. On s'est attaché d'abord à suivre dans les confessions protestantes, en Hollande surtout et en Allemagne, les mouvements dont l'Esprit travaille une dispersion et un chaos scandaleux aux incroyants, douloureux aux croyants. Selon nous, il s'agit non de refaire, mais de rejoindre l'unique Église, puisqu'elle existe. Quelle sera alors l'attitude des catholiques envers leurs frères séparés ? Maurice Blondel la définit en quelques pages.

— Dans la *Revue* de mai, page 34, on aura peut-être remarqué la coquille qui change l'hymne de Sérapion en hymne de Séparation. Il est vrai que les universitaires la chantent surtout au moment de se disperser. Sur ce compte rendu qui nous a valu plusieurs lettres, nous reviendrons au prochain numéro.

peut-être bon, après tout, bien que, à l'observateur du dehors, les dés semblent désormais pipés. Mais le mal serait qu'une pratique, justifiable, jugera-t-on, à l'Assemblée Nationale, ne gagnât peu à peu le pays tout entier. L'appartenance au groupement trancherait tout; et l'on se croirait désormais dispensé de regarder les problèmes concernant la vie du pays (et de nos jours tout peut être regardé sous cet angle) autrement qu'en fonction de la politique partisane que l'on a choisie. Les blessures portées alors non seulement au pays, mais à la civilisation, mais à l'homme, seraient mortelles.

Le jour où chacun, sous prétexte d'un bien qu'il prétendra supérieur, acceptera l'aveuglement, et le mensonge, même provisoires, ce jour-là, quelles que soient les étiquettes, Hitler aura gagné la partie. La prédiction nazie sera vraie : Peu importe notre victoire ou notre défaite à la guerre, notre idéologie triomphera.

CHRISTIANUS.

ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

MAURICE BLONDEL. *Un seul et même bercail.*

P. WILLIBRORD. *Le travail pour la « Réunion » aux Pays-Bas.*

THOMAS-G. CHIFFLOT. *Les problèmes de la « Reconstruction » protestante en Allemagne.*

LIVRES AZIMUTHS

Planant au-dessus du chaos, l'Esprit de Dieu couvait les eaux primitives où allaient éclore la lumière et l'ordre sur les ossements dispersés, le prophète Ezéchiel l'appelait pour en faire surgir un nouvel Israël. C'est l'Esprit qui, à la Re-création du monde, éveille d'entre les morts celui que sa Résurrection déclare Fils de Dieu. Il éclate à la Pentecôte, dans le vent, le feu, les langues nombreuses, qui prêchent au monde babélique le Christ glorieux, pour faire des nations rivales une seule Église, jusqu'au jour où ce même Esprit la consommera dans la Résurrection de la chair. Et de la Genèse à l'Apocalypse, il confie aux prophètes et aux scribes le récit et l'interprétation de ses œuvres.

Pour aider à comprendre ces œuvres, on offrira ici quelques références précieuses. On s'est attaché d'abord à suivre dans les confessions protestantes, en Hollande surtout et en Allemagne, les mouvements dont l'Esprit travaille une dispersion et un chaos scandaleux aux incroyants, douloureux aux croyants. Selon nous, il s'agit non de refaire, mais de rejoindre l'unique Église, puisqu'elle existe. Quelle sera alors l'attitude des catholiques envers leurs frères séparés ? Maurice Blondel la définit en quelques pages.

— Dans la *Revue* de mai, page 34, on aura peut-être remarqué la coquille qui change l'hymne de Sérapion en hymne de Séparation. Il est vrai que les universitaires la chantent surtout au moment de se disperser. Sur ce compte rendu qui nous a valu plusieurs lettres, nous reviendrons au prochain numéro.

frère aîné, se prévalant de ses justes droits, n'est-ce pas pour nous aider à comprendre la bonté plus que miséricordieuse de son amour paternel à l'égard des fugitifs et des insoumis même coupables ou tout au moins oublieux de leurs devoirs et de la tendresse du Père, méconnu par un enfant rebelle, mais qui revient à la maison paternelle avec totale confiance en la générosité de Celui qui avait été offensé ?

L'idée œcuménique aura fait un grand progrès le jour où les chrétiens désunis se convaincront que leur réconciliation sera un épanouissement mutuel et réciproque et non une neutralisation ou une absorption des uns par les autres. Et nous devons savoir qu'en puisant aux sources divines, nous n'épuisons pas l'infinitude des générosités du Christ, pas plus que nous ne détenons le monopole des grâces du salut; et nous ne devons pas ignorer tout ce que nous avons à gagner au contact de la grande famille chrétienne, qu'il s'agisse du mystique Orient orthodoxe, qui à la fois nous boude et nous envie, ou du protestantisme bibliste et christologique qu'a toujours hanté la nostalgie de l'unité.

Ainsi donc, l'œcuménisme est un double effort d'intégrale lumière et de totale charité, en une authentique communion. Il faut maintenir à la fois une pureté doctrinale absolue et une générosité d'accueil sans lassitude. Telle du moins doit être l'attitude du vrai disciple de Jésus et aussi de l'enfant bien né de cette Église qui est et se proclame une, sainte, catholique et apostolique. Présenter la vérité, le dogme, le précepte dans sa parfaite largeur et son intégralité charitable, ce n'est pas la même chose que présenter les apparences abruptes et les aspects rebutants : il faut avoir horreur des concessions, des diplomaties, des amadouements, du minimisme en quelque ordre que ce soit. Et c'est même pour cela qu'il importe d'exposer la complexité réelle des choses, la richesse intérieure, les exigences et les assistances compensatrices, les avers et les revers d'une doctrine et d'une vie solides et pleines. Il ne faut jamais oublier qu'il ne s'agit pas seulement d'une bienveillance infinie; car ce qui importe indubitablement, c'est la transmission authentique et réaliste des pouvoirs apostoliques. Sur cette question de fait et de continuité historique, il n'est pas possible de substituer les désirs charitables à la vraie tradition qui procède de l'investiture primitive et constante,

celle du Christ lui-même à ses Apôtres et à Pierre, *unum ovile, unus Pastor*. Rien ne peut suppléer à cette institution fondamentale du règne de la grâce. Non pas que le salut puisse être refusé aux ignorants de bonne foi et de bonne volonté; mais, juridiquement et historiquement, seul le Christ, médiateur universel, est le vrai juge des consciences, sans qu'on puisse recourir à des substituts non mandatés par l'autorité même du Médiateur authentique. Dès que cette vérité capitale sera reconnue, la réunion œcuménique trouvera son véritable triomphe, à l'abri des bergers qui prétendraient créer d'autres bercails que celui du seul véritable Pasteur, nourricier divin des âmes qui, toutes, sont véritablement à lui. Comment pourrait-on renouveler le vrai sacrifice salutaire en se bornant à un récit ou à des images de ce qui a été la réalité vivifiante? — réalité non seulement de tous les fidèles entre eux, mais encore et surtout Viatique qu'exprime la prière du Christ pour ses fidèles : *ut unum sint!* N'est-ce pas à cette œcuménicité sublime qu'il faut rapporter tout l'effort de ce retour au bercail suprême de l'adoption trinitaire par le corps mystique du Christ sauveur? Voilà pourquoi, en même temps que le scrupule dogmatique le plus sourcilleux, il faut exiger pour l'œcuménisme la charité la plus magnanime, car la vérité n'est pas complète si elle n'est pas charitable et si, dans les revendications les plus mortifiantes ne passe point le souffle de la surnaturelle tendresse du Père, du Sauveur, de l'Esprit d'amour.

Maurice Blondel.

LE TRAVAIL POUR LA REUNION AUX PAYS-BAS

Définitivement évangélisés au début du VIII[e] siècle par saint Willibrord, le premier évêque d'Utrecht, les Pays-Bas connurent au moyen âge la vitalité religieuse commune aux contrées d'Extrême-Occident. Au XV[e] siècle, sous la domination féodale des ducs de Bourgogne, la Hollande fut particulièrement prospère dans le commerce et les arts : la vie religieuse suivit cette prospérité, dominée par la Congrégation des Frères de la Vie-Commune, qui enseigna l'humanisme aux pays rhénans, et l'école de spiritualité née de cette Congrégation. Puis vint le XVI[e] siècle, cette ère de l'inquiétude, de l'individualisme et de l'indépendance. Aux princes bourguignons avait succédé les Habsbourg d'Autriche, qui avaient réuni leurs possessions néerlandaises dans le Cercle de Bourgogne. Riches d'une langue et d'une civilisation très personnelles, doués d'une situation géographique très prometteuse de prospérité croissante, régis çà et là par des féodaux depuis des siècles parfaitement néerlandisés et sympathiques au peuple, les Comtes de Nassau, les Pays-Bas se sentirent las de la souveraineté austro-espagnole. Des prétextes nationaux, administratifs et financiers furent invoqués pour déclencher la révolte. Des prétextes religieux aussi : fiscalité ecclésiastique, multiplication arbitraire des évêchés et promotion partisane de leurs titulaires... et Guillaume de Nassau, Prince d'Orange, comte de Hollande, baron de Breda, prit la tête de la révolution et de la guerre. L'Espagne était catholique : les Provinces-Unies seront protestantes. Et désormais, haine, persécution et mort à tout abominable papiste : il est un traître à la patrie... Près de trois siècles durant, la Réforme dominera, et le catholicisme romain restera banni, con-

îné, à l'égal d'un fléau inévitable auquel on fait sa part, lans deux provinces méridionales, qu'on n'ose pas, à cause le leur religion, regarder comme vraiment néerlandaises : e Limbourg et le Brabant.

Pendant ce temps, ici comme partout où il a eu la fortune le triompher, le Protestantisme connaît de retentissantes uttes intérieures, qui le morcelleront indéfiniment, consa-rant le caractère individualiste, bourgeois et positif du Hol-andais d'alors.

Les contrecoups de la Révolution française et de la pé-iode napoléonienne forceront les premiers dirigeants du royaume nouveau à poser le problème religieux. De 1817 à 1854, s'épanouira le mouvement du *Révcil*, romantisme religieux, piétiste, antirationaliste, antiromain, dominé par a personnalité d'un Groen van Prinsterer et d'un Kohl-brugge, et qui se survit de nos jours dans le parti des *Chré-iens antirévolutionnaires*. Dans cette même période aussi, es catholiques romains se réveillent, et à la faveur de l'es-prit large du roi Guillaume II, s'appuyant aussi, avec l'ha-bileté et la délicatesse qu'il fallait, sur la mentalité libérale le l'époque, sous la conduite de chefs tels que Mgr Zwijsen, l'ami personnel du roi, ils surent conquérir leurs droits. Le 4 mars 1853, d'accord avec la couronne, le Pape Pie IX donnait cinq évêques à la Hollande. Dès lors, côte à côte, réformés et romains eurent parfois à lutter, souvent à com-poser, toujours à coopérer, pour former un état de choses qui fait la fierté des Hollandais et l'envie de plus d'un étran-ger.

Nous nous bornerons ici à envisager cette coopération des divers groupes religieux qui se partagent la Hollande d'au-jourd'hui spécialement sur ce point de l'effort d'union des Églises chrétiennes, en ne remontant pas au-delà de la dé-cade d'années qui précéda la dernière guerre. Après un examen de la répartition des communautés confesionnelles, nous étudierons successivement l'effort œcuménique des protestants, celui de l'Église schismatique d'Utrecht, et ce-lui des catholiques romains[1].

1. Avant d'aller plus loin, signalons encore les matériaux qui nous ont servi à bâtir ce travail, particllement de seconde main. Deux arti-cles de revue nous ont été très utiles : du R. P. Hendrickx, S. J., *Le problème de l'Église dans le protestantisme hollandais*, publié dans la

I

Énumérer tous les groupements confessionnels qui portent l'étiquette protestante serait fastidieux, inutile et impossible. Le gouvernement en reconnaît et protège une cinquantaine, mais d'autres vivent dans l'ombre. Il faut suivre pourtant les vicissitudes du groupement le plus officiel et le plus actif : la *Nederlandsche Hervormde Kerk* (*Église réformée néerlandaise*).

Elle n'est pas *une* Église, mais une fédération de divers courants théologiques groupés en une administration à peu près commune que régissait jusqu'à maintenant la loi d'organisation religieuse de Guillaume Ier (1816). Mais sous ce titre d'*Église réformée néerlandaise*, il faut voir se côtoyer de droite à gauche : les *Gereformeerden* (récemment scindés en *Synodaux*, suivant qu'ils conservent l'organisation synodale de 1816, et *Non Synodaux*, qui rejettent celle-ci, à la suite du professeur Schilder); les membres de l'*Union confessionnelle*; les *Éthiques* et les *Libéraux*.

Chacun de ces groupes réunit à son tour plusieurs nuances, dont l'origine a été généralement une opposition, ou une contradiction, ou une réaction à quelque chose d'établi, d'affirmé, d'imposé. Ainsi contre les Libéraux de l'École de Leijde (1850), le Dr Kuenen forma, en 1862, l'Union confessionnelle, plus dogmatisante (alors) que les Éthiques de Chantepie de la Saussaye, mais moins inébranlablement fidèles que les Orthodoxes aux principes doctrinaux de Dordrecht (1619), au catéchisme de Heidelberg et à la *Confessio necrlandica*. Mais, de leur côté, les libéraux groupés dans le *Nederlandsche Protestantenbond* (*Alliance protestante néerlandaise*) se glorifient de réunir en vingt mille membres et cent dix sections : la Fraternité remonstrante;

Nouvelle Revue Théologique (décembre 1931, pp. 884-899), et du Dr W. H. van de Pol, *Kronick van het Protestantisme*, paru dans les *Nederlandsche Katholieke stemmen* (mars 1947, pp. 70-81); — nous nous sommes encore servi de plusieurs ouvrages ou articles émanés de plumes protestantes néerlandaises; enfin une correspondance active avec des hollandais compétents sur les problèmes traités, nous a fourni une documentation de premier choix. Nous remercions ici ceux qui nous l'ont procurée.

a Société baptiste (dans sa majorité libérale); l'Union des Réformés libéraux néerlandais; l'Union des Luthériens libéraux et un certain nombre d'associations moindres...

En face de la *Nederlandsche Hervormde Kerk* (qui a gardé les traces de son ancienne union officielle avec les princes d'Orange-Nassau, malgré l'actuel régime de séparation des Églises et de l'État), en face de l'Église quasi officielle et se réclamant pareillement de la Réforme de Calvin, se dressent les *Églises réformées de Germanie inférieure* (*Nederduitsche gereformeerde Kerken*). Les plus orthodoxes, farouchement indépendantes du Synode général, elles sont nées en 1886 de la *Doléance* de Kuijper, qui supportait mal la loi de 1816, elles se sont agrégé en 1892 les *Séparés* de 1834, protestataires de même tendance. On eut beau, en 1852, reviser la loi de 1816, les Églises séparées demeurèrent, insatisfaites et dignes, et s'enrichirent par surcroît de nouvelles fragmentations intimes.

Quant à la Réforme de Luther, elle possède également des disciples aux Pays-Bas, non pas organisés à la manière de l'épiscopat luthérien suédois, mais réunis en synodes particuliers, analogues à ceux de l'Église évangélique de France. Eux-mêmes se divisent en plusieurs courants correspondant à des traditions anciennes ou à des soucis nouveaux, et reliés ou non à d'autres ligues ou alliances réformées interconfessionnelles, dont la principale est l'*Association évangélique* (*Evangelische maatschappij*).

Maintenant, nous nous perdrions s'il fallait que nous poursuivions dans l'intimité de leur individualisme toutes les confessions libres, rattachées peut-être plus ou moins entre elles ou à la grande Église Réformée nationale, et dont les noms seuls font revivre l'âpreté des luttes passées : Mennonites, Anabaptistes, Sociniens antitrinitaires, Arméniens, disciples du Herrnut.

Enfin, n'oublions pas qu'en Hollande comme ailleurs fleurissent les dénominations les plus variées nées dans le dernier quart du siècle : Salutistes, Méthodistes, Adventistes, et autres familles religieuses se réclamant toutes, malgré leur contradiction ou leur indépendance, d'un commun amour de Jésus-Christ.

Ce morcellement infini fait saisir toute l'acuité du problème œcuménique aux Pays-Bas... surtout quand on songe

que l'ensemble des dénominations protestantes réunit plus de quarante pour cent de la population...

Avant d'envisager la situation de l'Église romaine, il est nécessaire de mentionner une communauté chrétienne qui, en quelque sorte, fait l'entre-deux.

Issue plus ou moins de tendances à l'autonomie religieuse calquée sur l'autonomie politique des évêques d'Utrecht, formée définitivement en réaction contre la Bulle *Unigenitus*, l'Église janséniste rallia, sous le nom de Vieux-Catholiques, beaucoup de ceux qu'avait mécontentés, chez les Occidentaux non-protestants, le Concile de 1870. Aujourd'hui répandue dans quelques contrées de langue germanique, l'Église vieille-catholique compte aux Pays-Bas quelque dix mille deux cents fidèles, groupés en une trentaine de paroisses sous la crosse des trois évêques d'Utrecht, Haarlem et Deventer.

Pour ce qui est des catholiques romains, il faut se rappeler que les Pays-Bas n'ont cessé d'être une mission qu'en 1853. A cette date, l'accord passé entre le roi Guillaume II et le pape Pie IX instituait un archevêché et quatre évêchés. Le pape, passant par-dessus certaines répugnances, même catholiques, avait voulu que le nouvel archevêque siégeât, comme par le passé, à Utrecht, montrant la continuité de l'Église catholique romaine en Hollande, depuis les temps reculés du premier évêque des Bataves et des Toxandres, saint Willibrord. Tandis que l'évêque de Ruremonde s'occupe de la seule province de Limbourg comptant quatre-vingt-quinze pour cent de Romains, et que les évêques de Bois-le-Duc et Breda se partagent le Brabant, catholique à quatre-vingt-dix pour cent, et la Flandre zélandaise, Haarlem régente les deux Hollande et la Zélande insulaire respectivement vingt-sept cinq, vingt-quatre et vingt-cinq pour cent de catholiques, et enfin l'archevêché se voit chargé des six provinces dont les trois qui comptent le moins de fidèles de Rome : sept pour cent en Frise, cinq virgule cinq pour cent en Groningue, six pour cent en Drenthe, vingt-huit cinq pour cent en Overijsel, trente-six pour cent en Gueldre et trente et un pour cent en Utrecht. On a remarqué sans peine que la proportion des catholiques romains décroît quand on monte vers le Nord-Est, est en équilibre dans le Centre, en majorité écrasante dans le Midi; au total, sur les

neuf millions cent mille habitants du royaume, on parle de plus de trente-sept pour cent de catholiques romains. Notons d'ailleurs qu'ils sont autant de pratiquants, car la distinction courante en France : « Je crois, mais ne pratique pas », n'a cours en Hollande ni chez les protestants, ni chez les catholiques. Ces non-pratiquants sont ainsi, en règle générale, des incroyants, dans la proportion d'environ quinze pour cent.

Tels sont les éléments en présence : leur tableau permet de saisir l'aspect particulier que présente le problème œcuménique aux Pays-Bas. Il est temps d'aborder les tentatives de solutions qu'apportent les différentes communautés chrétiennes.

II

Lorsqu'en 1931 la *Nederlandsche Hervormde Kerk* mit en mouvement la grande activité unificatrice dont il sera question plus loin, on disait couramment qu'il était impossible de penser seulement à une telle tentative vingt ou trente ans plus tôt... Est-ce la rapide ascension, solide et puissante, de l'Église romaine qui avait pu donner à la variété des nuances protestantes un sens plus grand de l'unité et un désir plus vif d'y atteindre? Toujours est-il que, aujourd'hui, toutes les confessions néerlandaises affirment, et la chose est vraie, qu'elles portent un vif intérêt au mouvement œcuménique. Chacune cependant l'envisage à sa manière... Ne pouvait-on pas lire dans le *Protestant* du 24 octobre 1946, sous la plume du Dr P. van Eskert, secrétaire de la commission de propagande de l'*Evangelische maatschappij*, la petite phrase suivante : « Le danger romain, plus que jamais, tel un sombre nuage, est suspendu au-dessus de notre patrie. » (Les mots : danger romain en gros caractères!...) Par ailleurs, le Dr K. H. Mislcotte, rédacteur en chef du *Waagschaal* (*Nederl. Herv. K...*), attaquait, dans le numéro du 21 septembre 1946, le dogmatisme catholique, la tradition et l'argument d'autorité. Cela donna lieu à certaines polémiques entre plusieurs théologiens des deux bords, notamment dans *Linie*, l'hebdomadaire des Jésuites. Enfin le Dr G. D. Boerlage, président du libéral

Protestantenbond, écrivait au signataire de ces pages : « Le *Protestantenbond* estime qu'il y a trop de méfiance réciproque avec les autres confessions pour envisager la possibilité de contacts allant jusqu'à l'union. Cette méfiance s'exerce à l'endroit du protestantisme libéral, et par conséquent le tient en inculpation, *casu quo* le « soupçon d'hérésie » persiste encore; ce que nous désavouons naturellement, en raison de la nature même de la chose. » Méfiance, polémique, hostilité, ces points peuvent-ils être ceux de l'appui d'une recherche œcuménique viable?

Le R. P. Amatus van Straaten, O.E.S.A., pose autrement la question :

> Le protestant..., écrit-il dans un rapport inédit, ne se refuse plus à une meilleure connaissance de l'Église catholique romaine; mais avec une sainte conviction, intime et subjective, il pense ne pouvoir et ne devoir pas autrement faire pour Dieu que d'être protestant. Dans cette idée, il se sent obéissant à Dieu, et devient pour nous un homme menant une profonde vie religieuse, en qui nous pouvons et donc nous devons rencontrer Dieu, un homme avec lequel, malgré la divergence des confessions, une cordiale amitié peut nous unir; non, avec lequel nous sommes un dans l'amour chrétien, déjà longtemps avant d'atteindre l'ombre d'une unité-dans-la-foi.

Quelle ambiance de confiante compréhension façonne une telle largeur de vue! Par-delà la dissidence vieille de quatre cents ans, d'autres voix font écho à celle qu'on vient d'entendre. « L'Église doit redevenir Église, liriez-vous du Dr Boerlage, déjà cité, orthodoxes et libéraux ont donné audience à cet appel. » Le Dr H. Kraemer, professeur à l'Université de Leyde, écrit dans son livre, *Roeping der Kerk*, la *Vocation de l'Église* (La Haye, 1945) : « Ce à quoi nous visons, c'est que les Églises, même dans leur état d'aujourd'hui, diversité, séparation, schisme, conviennent consciencieusement de leur devoir, par obéissance à leur vocation et à leur mission divine, de renoncer à leur vie isolée et à leurs luttes, comme à un péché contre Dieu et les hommes, et par leur service *en commun* dont a besoin le monde, planter profondément dans le cœur du peuple hollandais la conviction que l'*Église* chrétienne consiste en une réalité vivante » (pp. 11-12). Sur la même longueur d'onde, mais avec un timbre légèrement différent, le Dr Noordman, dans le *Waagschaal* du 24 août 1946, continue : Quand nous parlons de

l' « œcumène », nous ne voulons pas entendre ce mot dans un sens d'abord géographique. L'œuvre œcuménique est l'organisation des minorités et non des majorités. Le mouvement œcuménique ne pose pas de base sur la terre, mais sur la promesse, sur le ciel. Il veut rassembler ceux qui sont appelés selon le destin de Dieu, les prédestinés, ceux qui se méprisent soi-même, prennent leur croix sur eux, et suivent Jésus-Christ. Calvin, dans cette manière, a redécouvert la catholicité. »

Ces citations — qu'on pourrait prolonger si l'on ne craignait d'abuser — montrent qu'en Hollande comme ailleurs le sens d'un mouvement œcuménique est orienté d'après l'Ecclésiologie des confessions en présence. Chacun sait qu'il ne peut s'agir de créer une Église chrétienne une, mais de trouver quelle Église chrétienne déjà existante est théologiquement et historiquement l'*Église*, et de s'y rattacher totalement, de s'y *convertir* au sens latin original du mot. La phase où se trouve aujourd'hui en Hollande le mouvement œcuménique est ce point où beaucoup de ceux qui furent séparés commencent à redécouvrir dans le Nouveau Testament des notions que les rivalités ou les polémiques avaient longtemps voilées : objectivité du dogme, réalité concrète des sacrements, peut-être même existence d'une grâce intérieure et vivante... La profondeur même de cette fermentation, dont on saisit d'emblée qu'elle ne saurait être homogène dans l'ensemble du protestantisme néerlandais, explique pourquoi les débuts du mouvement œcuménique là-bas furent confus, sa marche demeure lente et ses succès précaires.

*
* *

Quand fut lancé l'idéal œcuméniste, environ la fin de la première guerre mondiale, la Hollande s'y intéressa vivement. Les idées de Söderblom firent forte impression, et les Pays-Bas siégèrent à la conférence de Stockholm (19-29 août 1925). La position prise par cette conférence imprégnée de wilsonisme n'était pas pour déplaire aux compatriotes de Grotius, et particulièrement pas aux protestants éthiques et libéraux, puisqu'on sait comment Söderblom écartait la foi, *fides quae creditur*, comme base d'unité religieuse, pour

la remplacer par la foi, *fides qua creditur*, et la morale chrétienne.

D'autre part, Aulèn et Peterson — qui prêchèrent en Hollande — Kierkegaard et Barth, influencèrent aussi de leur doctrine philosophico-religieuse l'âme chrétienne des réformés bataves. D'ailleurs, en Hollande même, on peut trouver, dès la fin du dernier siècle, les préludes à une symphonie des confessions protestantes. L'éthique Gunning publiait en 1896 son traité sur l'*Unité de l'Église* (*De eenheid der Kerk*), tandis que déjà la *Doleantie* de 1886 avait fusionné diverses communautés (*Nederduitsche geref. kerken*) et que bientôt l'Union confessionnelle opérera une autre fédération. C'est qu'on commençait à comprendre les avantages d'une cohésion, soit dans la lutte anti-athéiste, soit sur le terrain de la politique, soit pour une opposition à la montée du catholicisme romain. Ce besoin de cohésion, devenant peu à peu une tendance — plus ou moins secrète ? — vers l'unité, poussa le protestantisme hollandais à suivre les grands congrès œcuménistes : Lambeth, Lausanne, etc., à participer aux divers mouvements d'origine, de nature et de nuances variées : *Faith and Order*, *Unitas*, *Student christian movement*, *Federal Council of churches*... La plus importante des fédérations de ce genre est sans contredit le *Conseil œcuménique des Églises*, siégeant à Lausanne, qui réunit environ quatre-vingt-dix dénominations différentes et groupe quelque trois cents millions d'âmes. L'International Conseil de Lausanne possède un correspondant néerlandais, qui est le Conseil œcuménique national, dont l'avantage particulier est de permettre une véritable action œcuménique dans le pays. Il est remarquable cependant que jusqu'ici les *Nederduitsche gereformeerde kerken* ne soient affiliées ni au conseil œcuménique mondial, ni au conseil national. Pourtant, en janvier 1947, elles viennent de s'agréger au conseil néerlandais des Missions protestantes : ce qui est de leur part un premier pas vraiment œcuménique. Il est inutile de signaler tous les congrès protestants à tendance œcuménique auxquels participèrent les Pays-Bas ces temps derniers... On se contentera de souligner que la prochaine réunion du Conseil mondial aura lieu en 1948 à Amsterdam, sur l' « Ordre de Dieu dans le présent désordre humain ». C'est le Dr prof. Berkelbach van den Sprenkel,

résident du Conseil œcuménique néerlandais, qui est
hargé d'organiser ces sessions.

En 1926, peut-être et sans doute à la suite du congrès de
tockholm, le Synode général de la *Nederlandsche Herv.*
erk décida de créer une commission de réorganisation,
estinée à moderniser la loi de 1816, en la mettant en har-
nonie avec les besoins nouveaux de liberté et d'unité. Sous
influence du professeur Haitjema, de Groningue, la Com-
ission rédigea son rapport, qu'elle présenta au Synode de
927. Trois ans plus tard, le projet suggéré par ce rapport
ait repoussé par l'opposition des libéraux et d'une partie
es éthiques. Ils déclaraient ensemble ne pouvoir se sou-
ettre à la trop vieille Confession de Foi de Dordrecht
618), demandant de quelle autorité le Synode l'imposerait
ujourd'hui. L'unification, quelque autonomie qu'elle parût
isser, ne risquerait-elle point de contraindre les libertés de
Esprit ?

Le professeur Haitjema dut répondre. Il dit que son point
départ était l'Église réformée néerlandaise, donc née de
Profession de Dordrecht, autorité objective nationale qui
arantit la vraie foi au Christ. Qui garantit aussi, loin d'a-
olir la liberté, la possibilité pour chacun d'entendre, dans
communauté de son choix, la Parole immuable du Christ
de se soumettre à son Esprit, « la vérité, disait-il, qui est
véritable parole de Dieu seul ». Mais pour se soumettre à
Esprit du Christ, il faut se soumettre à l'Église du Christ,
une soumission non pas juridique, comme celle dont
vait Groen van Prinsterer en 1840; d'une soumission
éale appuyée sur l'immutabilité de la parole de Dieu. Au
ntraire donc d'une tyrannie, achevait Haitjema, l'autorité
l'Église ne peut être que spirituelle, puisque spirituelle
t sa mission.

Comme l'on avait repoussé son projet, le professeur Hait-
ma jugea bon de passer outre. En 1930, il fonda le *Ver-
ond tot Kerkherstel : Ligue pour le rétablissement de l'É-
ise*. Sans perdre courage, il tenta de nouveau de faire
dmettre son projet : le Synode de 1930, de nouveau, le
poussa par quinze voix contre quatre. Malheureusement
ur les vues du professeur de Groningue, le *Verbond* qu'il
nait de fonder manquait d'homogénéité, groupant des élé-
ents pris à trois des grands courants de la *Nederl. Herv.*

Kerk, les libéraux seuls s'abstenant. Une telle composition n'eût été avantageuse que plus tard; pour les débuts, elle risquait d'empêcher toute coopération efficace.

Dès 1931, cette faiblesse s'avéra. Quelques éthiques en profitèrent pour fonder un nouveau mouvement : le *Kerkopbouw*, ou Construction de l'Église. Tandis que le *Kerkherstel* veut ramener l'Église réformée néerlandaise à la rigidité des formules de foi et à une rigoureuse unité des membres; tandis qu'il considère cette Église réformée néerlandaise comme véritable Église du Christ en fonction de laquelle il faut juger les autres Églises; tandis qu'il pense que l'effort principal n'est pas d'œcuménisme, mais de lutte contre l'individualisme centrifuge des Églises et des croyants, le *Kerkopbouw* ne veut point restaurer, mais édifier par la base, car il se montre pessimiste sur la situation de l'Église réformée néerlandaise. « Nous estimons, écrivait le Dr Boissevain, l'un de ses maîtres, qu'une des tâches les plus importantes qui s'imposent à l'Église en ce XXe siècle, où tant de bases sont minées, c'est de chercher, avec les moyens que lui fournit notre temps, à rétablir l'harmonie entre les formes diverses de l'Église et son fondement et à supprimer de la sorte la cause principale de la division. Autrement dit : considérer l'Église en question à la lumière de l'Église unique; union, non unité; fusion et tolérance de toutes confessions, même hors des frontières nationales, dans la grande extension du *Corpus Christi*; Église variée, ne comportant comme limites que celles que le Saint-Esprit jugera bon d'imposer à sa propre force créatrice. « Nous voulons, dit à son tour le professeur van der Leeuw, autre théoricien du mouvement, avec les grands symboles œcuméniques, avec nos propres symboles, participer au grand mouvement de l'Église vers Dieu, professer une foi nouvelle mais toujours ancienne. Parler dans notre Église, dans notre langue, et à notre époque, de ce que Dieu a suscité, et cela pourtant en union avec tous les saints et devant Sa Face. »

Pour mettre en pratique leur volonté d'union générale, les fondateurs du *Kerkopbouw*, dès leur première session du 15 juin 1931 à Utrecht, cherchèrent des bases d'entente préalable avec le *Kerkherstel* d'une part et les libéraux d'autre part. Une proclamation commune des deux mouvements demanda la formation d'un comité de contact. On aboutit...

une cote plus ou moins mal taillée : le *Kerkherstel* main-
nt le rejet des positions dogmatiques trop lâches des éthi-
ues; le *Kerkopbouw* s'entendit avec les libéraux, encore
lus éloignés que les éthiques des exigences théologiques
u *Kerkherstel*. A quoi cela aboutirait-il ? De l'extrême-gau-
ne libérale à l'extrême-droite orthodoxe, tout le monde
vait de la bonne volonté, et même la volonté tout bonne-
ent « de coopérer à réaliser une meilleure entente dans
Église », selon la formule des libéraux. « Nous ne sommes
as des catholiques romains, disaient à leur tour les hom-
es du *Kerkopbouw*, nous n'avons point de dogme révélé,
ous ne connaissons pas de culte d'origine divine, mais
ous sommes las de méditer, de discuter, de pérorer. Nous
oulons nous tenir devant Dieu dans l'union qu'il attend
e nous; nous unir en pensée, parole et action dans une
rofession de foi. »

Sur ces beaux projets, les années passèrent, amenant une
elle collaboration, mais qui se heurtait assez vite aux
usceptibilités toujours à craindre de certains particularis-
es. Tout alla néanmoins du mieux possible... D'ailleurs,
es deux mouvements parallèles laissaient de côté de larges
arts du protestantisme hollandais : ni les luthériens, ni
es dénominations mineures et sporadiques n'y étaient vrai-
ent intéressées; évidemment, rien à prendre là pour les
omains, pas davantage pour les Vieux-Catholiques...

Puis vinrent la guerre et l'occupation. On penserait que
e ne fût plus le temps de discuter, mais de prier... Oui.
lais c'était aussi l'heure de se tenir les coudes contre l'en-
emi de la patrie et du christianisme...

Déjà, en 1940, le professeur Kraemer, de Leijde, tentait
e profiter de l'état de choses pour répudier la loi de 1816 et
emplacer le Synode général institué par Guilaume I^er^ par
ne communauté qui fût une véritable Église. C'est que,
epuis dix années et plus, la mentalité avait heureusement
volué chez beaucoup de Réformés, et le protestantisme
éerlandais en venait peu à peu à la conviction de ré-unir
ous les chrétiens à la fois sur le plan de la vie et sur celui
e la croyance. Les libéraux eux-mêmes, de plus en plus,
rennent conscience qu'il y a dans la foi chrétienne un cer-
ain contenu *objectif* et positif, et qu'il s'agit — malgré
outes les difficultés qu'on rencontrera — de retrouver ce

fond de foi commun à toutes les Églises, et non plus d'établir un minimum *conventionnel* de matière à ne point discuter. L'autorité dogmatique resterait certes un problème, mais le subjectivisme volontaire serait évincé par l'objectivité du donné révélé loyalement redécouvert. A cette construction spéculative, il faut qu'une morale et qu'un culte unifiés correspondent, le tout couronné par une organisation, une administration et un gouvernement ecclésiastique totalement rénovés.

Tel est, en grosses lignes, le plan qui se dessine dans l'organisation du professeur Kraemer.

Il commençait par fusionner le *Kerkherstel* et le *Kerkopbouw* dans un nouveau mouvement : *Gemeentcopbouw streven : effort pour bâtir la communauté.* Pendant les cinq années d'occupation, il fut possible d'élaborer les mises au point du projet, tirant bénéfice des expériences du passé, étudiant en profondeur les courants théologiques vivants, repensant les problèmes vitaux de la communauté néerlandaise. Le Synode de juin 1942 formula une première présentation des décisions dogmatiques qu'une commission de quatre théologiens était chargée d'expliquer. En 1944, durant un congrès tenu à La Haye, les professeurs Schilder et Greydanus ont appuyé la thèse de supprimer l'organisation de 1816. Les pasteurs présents signèrent alors l'*Akte van Vrymaking* (*Acte d'émancipation*), dont les adhérents atteignirent bientôt le nombre de cent cinquante prédicants et cent mille fidèles. C'est la nouvelle Église réformée de l'École de Kampen, répandue surtout en Overysel, en Groningue et en Drenthe.

Peu après la libération (mai 1945), le Synode général (ancienne organisation) forma le projet de réunir un Synode extraordinaire pour y tirer au clair la situation religieuse nouvelle du pays, et mettre sur pied un nouveau projet de règlement qui pût faire disparaître les divergences, satisfaire toutes les tendances nouvelles et revivifier la *Nederlandsche Hervormde Kerk*. Le 3 août 1945, le Synode général annonça que par soixante-deux voix contre... deux, les Assemblées provinciales, loin d'opposer leur *veto* comme on le craignait, avaient donné confiance de n'entraver point la marche du progrès. De la sorte, le 30 octobre de la même année, en présence de délégués de toutes les confessions

ibres néerlandaises et de délégués protestants étrangers, fut proclamée, sous le signe de l'œcuménisme, la Seconde Réorme néerlandaise. C'était la victoire du *Gemeenteopbouw* t la disparition du Synode général. L'année suivante, le 5 mai 1946, considérant que sont mortes les causes qui vaient motivé leur ancienne scission, les Églises nées de *'Afscheiding* de 1834 ou de la *Doleantie* de 1886 signaient Amsterdam leur ré-union avec la grande Église réformée éerlandaise.

D'après la nouvelle organisation, le protestantisme hollandais veut ne plus s'appuyer sur la pensée théologique et a foi individuelle du croyant, mais sur celles de la *chrétienté*, dont on cherche à regrouper l'unité naturelle dans ne Église unique. Le Dr Zeydner, président du Synode, crivait que l'Église réformée néerlandaise « s'est éveillée à a vocation apostolique » (*Weekblad*, 29e année, n° 46). C'est dans ce sens qu'on vient de fonder à Driebergen Utr.) l'institut *Kerk en Wereld* (*Église et Monde*), où des aïcs de toutes classes suivent des cours religieux trois mois durant et font une retraite, pour se préparer à une vie religieuse intense et rayonnante dont les principes, les méthoes et les buts sont ceux de l'Action catholique.

La Seconde Réforme néerlandaise, si elle ne reste pas théoique, est le point de départ d'un changement de structure t de fonctionnement de l'Église réformée néerlandaise, u'on espérait depuis un siècle. Elle est appelée à exercer on effet sur tout le peuple hollandais et sur les catholiques ux-mêmes, parce qu'on prendra conscience davantage et partout du protestantisme comme d'une religion et non omme d'une administration. Étudiant dans l'esprit d'objectivité que nous avons dit l'Écriture et les Symboles œcuméniques de l'antiquité, le théologien réformé sera à même le s'éclairer mieux sur la pensée et la tradition de l'Église omaine. Par là un œcuménisme enfin débarrassé de sa stéilité congénitale pourra se développer, absorbant ou exterminant à jamais toute communauté attardée dans les formes ésuètes, et débordant au-delà des frontières, pour rejoindre *'Una Sancta*. Est-il défendu de penser que la nouvelle Réorme néerlandaise présente des allures de parenté avec le louvement d'Oxford? Souhaitons-lui du moins de passer ans l'histoire avec la même gloire que lui, et d'amener

plus d'âmes encore, dans une réussite totale, à l'infaillible lumière.

Il est vrai qu'on ne doit pas s'enthousiasmer avec trop de hâte. Il était inévitable que le *Gemeenteopbouw* n'entraînât pas tout le monde à sa suite, ou ne provoquât pas chez tels ralliés des si et des mais... Les libéraux, par exemple, ne se laissèrent pas amener sans créer des embarras ni sauvegarder à l'avance des droits qu'ils entendent maintenir. La politique elle-même s'en ressentit. On sait que, aux Pays-Bas, un bon nombre de partis politiques correspondent à des tendances confessionnelles très déterminées. Dès lors, la révolution de l'Église réformée néerlandaise eut sa répercussion dans le champ parlementaire. Au début de 1946 fut fondé le *Parti du Travail* (*Arbeidspartij*), à base socialiste, mais auquel se rattachèrent bien des orthodoxes et protestants libéraux dissidents de *Gemeenteopbouw*, et même... quelques catholiques. Autant de perdu pour les anciens partis traditionnels du protestantisme, mis en désarroi par le nouvel état de choses!

Il est évidemment trop tôt pour juger de la nouvelle Réforme. Rien n'est intéressant en tous cas comme la lecture du livre du Dr Kraemer : *De roeping der Kerk ten aanzien van de wereld en van het nederlandsche volk* (*La vocation de l'Église au regard du monde et du peuple néerlandais*, den Haag, 1945), pour se rendre compte du besoin de l'idéal et de l'effort du protestantisme hollandais d'aujourd'hui pour intensifier sa spiritualité et conquérir son unité.

III

Si l'influence numérique des vieux-catholiques est quasi nulle, leur rôle qualitatif n'est pas sans valeur. Ils font figure de moyen terme (un peu comme ailleurs les chrétiens d'Orient) entre les protestants et les catholiques romains. C'est ainsi que l'Église vieille-catholique tout entière est affiliée au Conseil œcuménique de Lausanne.

Un premier pas sur la route de l'unité conduisait l'Église d'Utrecht hors de Hollande dès 1925. On reconnaissait la validité des ordinations anglicanes conférées selon l'ordinal

Edward VI. Là n'étaient pas les seules relations amicales tre Utrecht et Cantorbéry... C'est en effet surtout du côté l'anglicanisme que s'oriente l'œcuménisme des vieux-tholiques.

En 1930, ils participèrent à la conférence de Lambeth, où t établie une union de principe avec l'Église anglicane. stait à discuter et à préciser les modalités de cette union. a le fit à Bonn le 2 juillet 1931. Les vieux-catholiques sont s défiants et veulent éviter toute compromission avec les otestants; car si l'on fait l'union avec l'Église d'Angle-re, cela ne doit pas entraîner à une intercommunion avec réformés! Les Anglais tranquillisent les vieux-catholi-es hollandais et allemands en leur affirmant que cette tercommunion avec les alliés de l'Église anglicane ne sera s obligatoire pour eux. Mais certains vieux-catholiques ulent discuter la chose de plus près. Un esprit plus libé-, disaient-ils, ne devrait-il pas être la première condition toute tentative œcuménique? Il fallait s'attacher aux ints communs et faire fond sur eux. On finit donc par mettre l'intercommunion entre vieux-catholiques, angli-ns et les affiliés de ces derniers, car un commun attache-ent au Christ et une commune répugnance à l'Église de me les unit déjà tous foncièrement. La participation aux *ails* de la doctrine ou du culte ne serait exigée d'aucune rt!

Le 10 septembre 1931, le Congrès vieux-catholique de nn ratifiait l'union; de leur côté, les convocations d'York de Cantorbéry firent de même. Pratiquement, il n'y avait 'alliance et non unification dans la *catholica* : on se uve toujours en face de deux Églises distinctes ayant cha-ne ses positions dogmatiques, même si pour la consécra-n de l'évêque anglican de Jérusalem, un évêque vieux-holique concélébra avec des Anglais...

Est-ce là vraiment et absolument œuvre œcuménique? Il vrai que, pour que certains puissent entreprendre un uménisme *veri nominis*, il leur faudrait d'abord envisa-s'il n'y a vraiment qu'une seule Église du Christ uni-e. Les vieux-catholiques d'Utrecht seraient-ils, dans cette ection, en retard sur certains protestants?

Le 3 novembre 1946, le Dr Fisher, archevêque anglican de ntorbéry, prononça devant l'Université de Cambridge un

important discours. Il y invita les Églises libres d'Angleterre à l'intercommunion avec l'Église établie. Que d'abandons implicites de points doctrinaux jusqu'alors jalousement défendus cela n'entraîne-t-il pas? Cette intercommunion, si elle se produit et si elle comporte des tolérances dogmatiques aussi larges, éloigne l'Église d'Angleterre de la théologie traditionnelle de Rome, et la rapproche des aspects facilement rationalistes de certaines écoles réformées. Que devient dans ce cas l'intercommunion des vieux-catholiques? Une telle largeur les fera-t-elle entrer (aux côtés de quels protestants?) dans des fédérations ecclésiastiques aux rapprochements imprévus? On sait qu'ils siègent déjà au Conseil œcuménique des Églises, tant à Lausanne qu'en Hollande. Là ils rencontrent déjà les affiliés réformés les plus divers. Le jeu curieux des diverses intercommunions portera-t-il les vieux-catholiques jusqu'au seuil du *Gemeente-Opbouw*? Toutes les hardiesses et tous les paradoxes ne sont-ils pas imaginables, dans la voie où on s'est lancé? Et alors, en face de ce douteux et confus œcuménisme, quelle attitude de conciliation et de bonne intelligence pourra-t-on espérer de la rigueur, du dogmatisme et de l'autoritarisme romains tant honnis?

IV

Rigueur, dogmatisme, autoritarisme romains? Avec d'aussi jolies références, on n'attend sans doute pas des catholiques qu'ils acceptent avec les autres chrétiens une collaboration œcuménique loyale...

Nulle part peut-être plus qu'en Hollande, où la masse romaine si compacte est en rapport constant avec les réformés, le type de l'unité catholique ne frappe davantage les protestants. Et depuis longtemps mélangés à l'hostilité traditionnelle, une certaine curiosité incline vers les catholiques leurs frères ennemis.

De la part des Romains, la position à tenir est délicate. Leur foi traditionnelle leur montrant dans leur communauté la seule possible et réelle Église de Jésus, ils ne peuvent hasarder avec quelque autre chrétien que ce soit des rap-

rts risquant de compromettre l'intégrité du dogme, et la
ıle attitude œcuménique pour eux ne peut être que dé-
ontrer ce qu'est en soi l'Église catholique, et que la logi-
e humaine d'abord, celle du sens chrétien ensuite, doit
usser vers elle. C'est pourquoi l'attitude des catholiques
erlandais en face de leurs compatriotes réformés n'a ja-
ais été une attitude fermée; les contacts furent politiques
sociaux en premier lieu; ils sont de plus en plus étendus
domaine religieux, non pas strictement *missionnaire*,
ais proprement *œcuménique*.

Déjà, avant la date de leur émancipation, les catholiques
aient su s'allier au parti libéral. Mais c'était tout au pro-
des Romains, puisque c'est par là qu'ils avaient obtenu
ır liberté. Depuis, il se sont liés aux chrétiens-antirévo-
ionnaires et aux chrétiens-historiques, à chaque fois qu'il
gissait d'arracher au pouvoir — alors à tendance encore
solutiste — des princes d'Orange-Nassau quelque liberté
ile à la vie chrétienne du royaume.

Pour lutter contre l'athéisme menaçant, vers 1880 le
Kuijper groupa les protestants, Mgr. Dr. Schaepman les
tholiques qui luttèrent ainsi aux côtés des séparés pour des
aires exclusivement religieuses. C'est d'ailleurs plus ou
oins de cette coalition des catholiques et de leur prise de
nscience d'un rôle politique à jouer que se forma définiti-
ment, sous la direction du même Schaepman, le parti po-
ique catholique, devenu aujourd'hui le premier parti du
vaume. En 1883, Mgr Schaepman en dressait le pro-
ımme : rigueur des principes, mais sans cléricalisme; ac-
n publique des catholiques érigés en personnalité politi-
e. Ce nouvel état de choses ne brisait pourtant point l'u-
on dite « monstrueuse » des catholiques et des calvinistes
sée sur la commune invocation au Christ, et jalonnée par
intransigeants des deux bords. Son plus grand fruit sera
dmirable loi scolaire de 1920, orgueil de la Hollande tout
tière, envie de plus d'un pays... Liberté d'enseignement
i favorise d'ailleurs les contacts interconfessionnels, puis-
'on voit souvent des écoles d'une Église fréquentées par
s enfants d'une autre, sans qu'il soit fait atteinte à l'en-
gnement strictement religieux d'un chacun, tandis que
is y bénéficient d'un climat chrétien.

A diverses reprises, le parti catholique, agissant comme

organisme autorisé par l'épiscopat, s'est fait l'allié, le défenseur ou le promoteur de toute revendication sociale ou religieuse qui ne s'opposait pas au christianisme ou à la Couronne. Ce fut le cas particulièrement pendant les années d'occupation, où l'attitude des catholiques établit un climat optimum de rapports interconfessionnels vraiment fraternels.

Nul n'ignore combien tyrannique, antinational et antichrétien fut le système d'occupation nazie sur les Pays-Bas. Après une protestation des Réformés proclamant leur loyalisme envers la Reine (automne 1940) et une revendication de l'épiscopat catholique au sujet de l'enseignement libre (10 novembre 1940), les évêques romains et les Églises protestantes firent tenir au gauleiter Seyss-Inquart, en février 1942, un mémorandum commun le rappelant au respect des libertés évangéliques. Le génie hitlérien était bien au-dessus de cela, et le gauleiter passa outre! Une seconde lettre commune aux deux grandes fractions chréiennes du pays lui fut donc adressée le 17 février 1943, accompagnée des deux mandements pastoraux, catholique et protestant, qui devaient être lus dans toutes les chaires du royaume. Les chefs chrétiens reprennent le gouverneur de ses crimes, en s'appuyant sur le devoir de l'Église de corriger le prince *ratione peccati*. C'était à faire penser aux *Dictatus Papae* de Grégoire VII, pourtant si blâmé des anciens Réformateurs! Plusieurs fois au cours des années sombres, l'épiscopat néerlandais se dressa encore contre le nazisme pour proclamer la défense de la patrie et de l'Évangile; l'épiscopat néerlandais et les Églises réformées furent l'âme de la résistance néerlandaise. Tandis que, avant la guerre, Sa Majesté la Reine feignait généralement d'ignorer les catholiques, elle voulut, pendant l'occupation, se faire informer de leur attitude. Un pasteur protestant fut envoyé de Londres en mission secrète : son rapport ne parvenait point, en raison des difficultés énormes à surmonter pour correspondre de Hollande en Angleterre. Or un jour, venant directement du pays, un Père Rédemptoriste — mort depuis — arrivait à Londres. Sa Majesté lui demande de faire alors le rapport en question : et c'est ainsi qu'elle connut l'œuvre patriotique immense de l'épiscopat néerlandais. Le résultat en fut le rétablissement de la légation hollan-

ise au Vatican et des distinctions accordées tant au car-
nal de Jong, qu'aux chefs des Églises réformées. « Le réta-
issement de la Légation Royale des Pays-Bas, disait
S. Pie XII en recevant le nouveau diplomate, S.E. le
r. Marc van Weede, le 16 août 1944, nous cause une sa-
sfaction d'autant plus grande qu'il est le fruit de l'esprit
concorde mûri au sein du peuple néerlandais dans les
eures de communes souffrances endurées pour la Patrie. »
L'occupation terminée, l'esprit de concorde allait se ma-
ifester par d'autres activités et sur d'autres terrains, à
voir ce que font dans l'ordre strictement religieux, les
tholiques hollandais pour l'extension et l'unification de
Église du Christ. Il y a d'abord une recrudescence de ce
ui est proprement missionnaire (car l'effort missionnaire
s catholiques est un effort essentiellement œcuménique),
uis des tentatives nouvelles spécifiques.

Le clergé régulier hollandais a formé des sortes de centres
issionnaires dans les Provinces protestantes, non pas des-
né à romaniser de force, mais à faire connaître sous son
ai jour l'Église des Catholiques romains. Les Domini-
ins besognent de cette façon en Hollande septentrionale,
s Augustins et les Franciscains en Groningue, Frise et
renthe; les Capucins préparent des fondations de ce genre
Amersfoort et en d'autres endroits. On a gardé aussi en
en des villes, certains moyens, traditionnels déjà, par les-
uels les catholiques peuvent parler aux protestants : arti-
s de Romains dans des journaux réformés ou neutres;
nférences catholiques dans des cercles protestants où re-
uites réservées aux intellectuels non catholiques; confé-
nces données dans des Églises catholiques pour des protes-
nts; enfin causeries familières et fréquentes à la radio. Mais
us ces moyens risquent de manquer de délicatesse et de
crétion et de n'être pas dans une tonalité rigoureusement
cuménique.

Mais des courants d'une autre inspiration se font égale-
nt jour. Par exemple chez les maîtres du *Gemeenteop-
uwstreven* : « Rentrer en soi et se convertir », c'est exac-
nent le premier conseil que donne aux siens le Dr Krae-
r dans son livre sur la *Vocation de l'Église*. Il faut que
us ceux qui sont chrétiens s'efforcent de remonter aux
urces de leur christianisme, et de s'y baigner pour se puri-

fier de tout ce que des siècles d'histoire ont pu apporter d'impuretés, pour témoigner d'une vie chrétienne limpidement évangélique, et retrouver l'Église du Christ originelle, *una sancta*, sans taches ni rides...

C'est dans la même ligne de pensée qu'agissent les *Godsdienstgesprekken*, *Conversations religieuses*.

Déjà avant la guerre de 1940 on avait organisé à Laren, près d'Amsterdam, des petits cercles de pasteurs réformés avec deux ou trois prêtres catholiques, dans le but de parler de théologie, familièrement et sans apprêt, pour apprendre à se connaître mutuellement, et faire tomber les préjugés réciproques. Depuis 1943, les rencontres intimes de Laren furent multipliées, et étendues à de véritables petits congrès de trois jours. Tout s'y fait en commun, repas, promenade et prière. Les plans d'étude sont des plus variés : la Bible; la doctrine de la justification; la théologie de Barth; la liturgie; en janvier 1947, la Révélation était inscrite au programme d'étude.

Devant le succès des premières tentatives — succès non pas chiffrés en nombre de conversions de protestants au catholicisme, mais en accroissement de la compréhension et de la sympathie mutuelles —, d'autres essais furent faits ou sont en voie de réalisation. En décembre 1946, le R.P. Amatus van Straaten, O.E.S.A., réunissait dans son couvent de Witmarsum (Frise) une semblable rencontre; le sujet d'étude avait été proposé par le professeur Dr K. van der Linde, pasteur réformé de Beek-Ubbergen : « Qu'est-ce que le catholicisme romain ?... »

A l'image de ces congrès en miniature, encouragés par S. Em. le cardinal-archevêque, se développent les *Conversations religieuses*, réalisées aujourd'hui dans plus de douze localités, dont certaines villes importantes : Leeuwaarden, Utrecht, Amsterdam, Maastricht...

De quoi s'agit-il au juste ? De groupes de personnes, plus ou moins nombreuses, se réunissant plus ou moins régulièrement, laïcs, prêtres, pasteurs; sans règlement ni organisation; avec le charme de la spontanéité et des affinités; et qui conversent ensemble sur des questions religieuses. Presque pas de relations entre les groupes; pas de comptes-rendus publiés; pas de... comptabilité des résultats. Ce qu'on cherche, ce n'est pas à débattre, à discuter, encore

ıe les sujets de conversation soient des plus variables, mme les goûts, les curiosités ou les compétences de cha- n. Mais on veut manifester les aspirations religieuses les us intimes, et montrer comment chaque Église prétend répondre. Le grand sujet sous-jacent à tous les sujets de nversation c'est : nos rapports personnels avec Dieu. « Pé- trer et faire pénétrer dans la vie de foi les uns des autres, cit le P. van Straaten, [rechercher] une relation à Dieu tie sur les différences théologiques. »

Le grand secret pour y arriver, c'est de savoir écouter, ur comprendre, pour apprécier, pour construire avec les itériaux extraits, abandonnant ce qui est défectueux. Qua- actes constituent ainsi l'œuvre des *Godsdienstgesprek- n* : 1° confession personnelle de sa mentalité chrétienne; audition compréhensive des dires du voisin; 3° réaction spectueuse devant les nouveautés, peut-être, qu'on en- nd; 4° approfondissement spéculatif des pensées théolo- ques émises par chacun.

Il est évident qu'avec *veritas* la devise des Conservations *charitas!* Car « la charité vient à bout de tout », *caritas nnia vincit*, même des divisions religieuses vieilles de usieurs siècles. Et de fait, au *Godsdienstgesprek*, il n'y a nce ni pour l'apologétique, ni pour l'attaque, ni pour la lémique. C'est le règne effectif d'une atmosphère de con- nce mutuelle, de total cœur à cœur, dans le respect scru- leux de la vie de foi qui unit personnellement chacun Dieu de tous. Ni propagande ni chasse à la conversion, is loyauté, qui implique pour le protestant la liberté et devoir même de rester tel tant qu'il n'a pas l'évidence ne vérité autre que celle qu'il aimait jusqu'ici. C'est là sens des paroles du P. Van Straaten citées plus haut, et i ont peut-être étonné certains lecteurs.

Cette loyauté de la part des catholiques va jusqu'à récla- r la création à l'Université catholique de Nimègue, d'une aire de théologie protestante. A Nimègue même, on étudie n la théologie et l'histoire des schismes d'Orient, pour- oi refuser ce bénéfice d'une information objective aux rétientés parallèles d'Occident? On a d'ailleurs connu des tres romains professeurs dans les Universités d'État : le minicain de Groot enseignait en 1894 la philosophie à *lma mater* d'Amsterdam; Mgr Nolens, mort en 1931,

député du Limbourg et ministre d'État, fut professeur de sociologie à la même Université, et plusieurs fois représentant de la calviniste Hollande à des congrès internationaux de politique ou de sociologie; enfin Mgr Beijens, de Rotterdam, décédé en 1945, professa de 1909 à 1934 la philosophie scolastique à l'Université d'Utrecht. La revendication du *Godsdienstgesprek* est donc bien dans la ligne d'une tradition de coopération intellectuelle entre catholiques et protestants néerlandais.

Il reste que ces *Conversations de Religion*, qui ne sont encore qu'à leur début, pourraient offrir certains dangers aux catholiques trop insuffisamment instruits de leur théologie, et ne peuvent être ouvertes à n'importe qui, mais demandent une grande prudence. Elle ne sont également un puissant moyen d'œcuménisme qu'à la condition qu'en soient écartés les dangers de stérilité : relativisme subjectiviste de la foi, piétisme, illuminisme, ou plus simplement verbalisme, doivent en être chassés impitoyablement, tandis que doit se trouver chez les catholiques une inébranlable soumission aux avis et directives de la hiérarchie.

*
* *

Pour si peu qu'on s'informe de l'œuvre œcuménique, en dehors des élans de triomphe au Christ, on se heurte à des difficultés majeures provenant d'antagonismes ou de mésententes préalables sur des notions fondamentales. C'est là un résultat de la maladie congénitale du monde moderne, héritée de l'individualisme du XVI[e] siècle. Tant que n'auront pas été éliminées de la conscience chrétienne les séquelles de ce mal, il paraît qu'il sera bien difficile de former une unité religieuse non artificielle. S'accorder sur la personne du Christ ne suffit point; il faut aussi s'accorder sur son message : *Ego sum via* VERITAS *et vita*. De la part de ceux qui s'intéressent à l'œuvre œcuménique, cela demande une abnégation et une sincérité plus enivrantes que les effusions facilement sentimentales d'une certaine forme de piété mise en commun. A celui qui réfléchira sur les quelques indications fournies par les pages qui précèdent, il semblera peut-être — et nous souhaitons que les apparences

luisent la réalité — que les confessions chrétiennes qui partagent la Hollande d'aujourd'hui ont dépassé dans le vail œcuménique le stade des velléités sentimentales, et int déjà la région où s'engagent les grandes entreprises metteuses de réussite et de paix.

fr. WILLIBRORD,
Frère mineur Capucin.

Tours, Pâques 1947.

■

LES PROBLEMES DE LA « RECONSTRUCTION » PROTESTANTE EN ALLEMAGNE

ne chronique de *La Vie Intellectuelle*[1], complétée par une *Lettre à teur* de M. le pasteur Freudenberg[2], a donné aux lecteurs de revue, voici dix-huit mois, quelques éléments d'information sur glises protestantes dans l'Allemagne d'après-guerre. On a alors alé quelques aspects de leur évolution : l'unité réalisée à Treysa oût 1945 entre les diverses fractions du protestantisme allemand ré de la persécution nationale-socialiste; la tension néanmoins stante entre les Églises luthériennes « intactes » et l'aile marte de l' « Église confessante »; les contacts repris, à Stuttgart, ctobre 1945, avec le Conseil œcuménique; la question de la « culité collective »; l'action de l'Église en faveur des réfugiés et vics de la guerre; le changement profond dans les rapports avec lise catholique et les rapprochements réalisés, soit dans la lutte re le nazisme, soit dans le mouvement doctrinal et liturgique, dans l'action charitable. Cette évolution s'est poursuivie et méri une étude approfondie. Provisoirement, nous voudrions seulement apporter ici quelques renseignements nouveaux.

[1] *La « Reconstruction » de l'Église évangélique en Allemagne*, dans *evue* de janvier 1946, pp. 24-36.
[2] Dans la *Revue* de mars 1946, pp. 33-41.

1. — Il n'est pas trop tard pour mentionner l'ouvrage du pasteur Stewart Herman, *The rebirth of the German Church*[3]. L'auteur, curé, jusqu'à l'entrée en guerre des États-Unis, de l'église américaine de Berlin, puis, dès l'occupation de l'Allemagne, chargé de mission auprès des Églises de ce pays par le Conseil œcuménique des Églises, a rassemblé une documentation considérable sur la lutte contre l'État national-socialiste et sur la situation d'après-guerre. Il faut recommander vivement ce livre à quiconque veut se faire une idée concrète de la chrétienté évangélique allemande. A plusieurs titres, il mérite l'attention[4].

D'abord par son récit de la lutte contre le national-socialisme. On est en général averti, hors d'Allemagne, de la résistance de l' « Église confessante » et le nom de Niemöller est célèbre depuis 1933. L'auteur ne cache pas son admiration pour cette fraction du protestantisme allemand, et Niemöller lui a donné une préface. Le « roc confessant » garde à ses yeux le mérite essentiel de la clairvoyance prophétique et de la fidélité combative, fidélité rendue d'autant plus difficile que d'autres chrétiens évangéliques, pourtant attachés à leur foi, n'eurent pas toujours dans la lutte une attitude nette. Mais le récit met précisément en vive lumière le comportement de ces derniers et donne du protestantisme devant Hitler une idée singulièrement moins schématique que d'autres relations. Derrière les témoins de l' « Église confessante », apparaît concrètement une masse de fidèles indécis, dont les sympathies politiques allaient au régime nouveau, du moins à ses débuts. L'attitude des Églises luthériennes « intactes », qui, parfois au prix de silences ou de compromis regrettables, parfois aussi par une ferme résistance, ont voulu garder ce peuple et ont pu préserver leur intégrité doctrinale et disciplinaire, devient, sinon justifiée, du moins mieux intelligible, venant d'hommes qui « pour 9/10 d'hommes d'Église, n'avaient plus que 1/10 de prophétisme ». Au terme de cette lecture, la tension, que laissent deviner les textes officiels et les commentaires concernant l'union réalisée à Treysa, apparaît plus concrètement.

L'étude de la situation depuis l'occupation de l'Allemagne n'est pas moins instructive. L'auteur y note les nouvelles difficultés survenues pour l'Église du fait de l'occupation alliée et de la « dénazification », dont il dénonce mainte erreur. Il nous a avertis que son livre n'est pas un « Poor Germany book » et l'on peut même aller plus loin que lui dans l'agacement lorsqu'on entend ceux « qui n'ont jamais été nazis » se plaindre de leur déception de se voir « occupés » et non pas « libérés ». On saisit toutefois quelles difficultés se présentent pour les chefs des Églises lorsqu'ils doivent intervenir à propos de mesures sommaires de dénazification ou dans l'épineuse question de la culpabilité collective.

Mais surtout, la tâche de l'Église, depuis la chute du régime, semble être devenue celle de la charité. L'auteur donne un tableau long

3. S.C.M. Press, Londres, 1946, 276 pp.

4. Il n'y est question que des Églises protestantes d'Allemagne, et il n'est fait que de brèves allusions à l'Église catholique.

et terriblement circonstancié des souffrances endurées par les habitants des villes détruites, par les réfugiés et spécialement par les millions de « displaced persons » des régions de l'Est, ainsi que de la misère matérielle et morale qui règne encore sur de vastes régions. Faire face à cette misère, aux lieu et place des autorités disparues ou défaillantes, est devenu, l'auteur le marque avec force, le problème numéro un et pour ainsi dire l'unique problème de l'Église allemande, problème qui ne peut laisser le monde chrétien indifférent. La « reconstruction de l'Église évangélique en Allemagne » apparaît ainsi sous un jour terriblement concret.

2. — Quelle est l'attitude présente du protestantisme allemand à l'égard de l'Église catholique ? On sait que, sur le plan de la charité, les organisations protestantes de secours et le catholique *Caritasverband* ont partout collaboré. On sait aussi que catholiques et protestants se sont parfois rencontrés dans la lutte antinazie et dans les camps de concentration. Mais il semble que le rapprochement, dans bien des cas, soit allé plus loin; à une fraction, surtout luthérienne, du protestantisme allemand ont été reprochées des « tendances catholicisantes ». Ainsi Karl Barth, dans sa conférence de 1945 [5], voyait un grave danger dans le « mouvement liturgique » né en Allemagne protestante au temps de la lutte contre le national-socialisme.

Sur ces « tendances catholicisantes », la revue *Documents*, publiée par le « Centre d'Études Culturelles, Économiques et Sociales » de Strasbourg [6], publie le témoignage de l'évêque luthérien Dr Stählin Dans le *Bulletin Officiel de l'Église luthérienne d'Oldenbourg* [7], celui-ci proteste contre l'imputation de « tendances catholicisantes » : il s'agit en fait, dit-il, d'un retour à la Réforme. Il est intéressant de noter jusqu'où va ce retour : intégrité dogmatique (« on ne doit pas déshonorer les Pères de la Réforme en les rendant responsables des fadaises d'un libéralisme déchaîné »); restauration liturgique, remise en honneur du « sacrement de l'autel », des pratiques de la prière quotidienne, de la confession individuelle; organisation ecclésiastique, sur la base des « règlements » du XVIe siècle. Bref, tout ce que Luther possédait, tout ce qu'il avait gardé de la chrétienté à laquelle il appartenait et dont il ne s'est séparé que contraint et forcé. Taxer ces efforts de « tendances catholicisantes » parce qu'ils ne vont pas dans le sens du protestantisme contemporain, c'est, aux yeux du Dr Stählin, faire appel à une « tradition » protestante décadente, inadmissible précisément au regard du principe de la Réforme.

5. *Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des dritten Reiches*, Zürich, 1945; cf. *La Vie Intellectuelle*, janvier 1946, pp. 31-32.

6. Cahier n° 2, 1947, dans un ensemble consacré aux *Protestants et catholiques d'Allemagne*. Le « Centre d'Études Culturelles, Économiques et Sociales » publie, à Strasbourg, dans la revue française *Documents*, des textes et informations émanant de l'Allemagne catholique et protestante, et, à Offenbourg, dans la revue allemande *Dokumente*, des textes et informations émanant du catholicisme français.

7. Le 5 juillet 1946.

Le Dr Stählin va plus loin. Ceux qui mettent en garde contre les tendances catholicisantes « entendent ce mouvement qui, issu de la foi en l'unité de l'Église, veut travailler à l'unification des Églises aujourd'hui séparées, plutôt qu'au maintien d'un héritage confessionnel. *Pour nous, nous déclarons ouvertement soutenir ces efforts en vue de reconstituer l'unité de l'Église chrétienne* ». Cela n'exclut pas, dit-il, une fidélité intransigeante au message de la Réforme.

Le souci de l'union des Églises n'est certes pas exceptionnel chez les protestants. Il est moins fréquent que leurs préoccupations œcuméniques et leur travail pour l'unité s'adressent en premier lieu à l'Église catholique. Or c'est ce qui semble se passer en Allemagne. La même revue *Documents* en apporte d'autres témoignages assez étonnants, venant de protestants tels que le baron Pechmann et l'historien K. A. Meissinger. Nous y trouvons aussi, sous la signature du catholique Dr Laros, son président actuel, un exposé sur le mouvement *Una Sancta* qui groupe dans de nombreuses régions d'Allemagne des cercles catholiques et protestants pour travailler à l'unité. *La Vie Intellectuelle* devra revenir sur cet aspect nouveau des relations entre l'Église catholique et le protestantisme allemand, que nous nous contentons ici de signaler.

3. — Nous ne pouvons aussi que signaler un fait important, qui risque, semble-t-il, de remettre en question l'union de Treysa. On se souvient que, en cette ville, les représentants des Églises luthériennes, réformées et unies, avaient décidé de s'unir, dans une commune réaffirmation de la Déclaration de Barmen (charte, en 1934, de la résistance au national-socialisme), en une « Église évangélique en Allemagne » ou E.K.I.D. (*Evangelische Kirche in Deutschland*), sous la présidence de l'évêque luthérien de Wurtemberg, Dr Wurm, assisté du Dr Niemöller et d'un Conseil provisoire. Or, au début de 1947, le Conseil fraternel de l'E.K.I.D. désapprouve le regroupement d'une partie des Églises luthériennes en *Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirchen Deutschland* ou V.E.L.K.D. Ce mouvement — qui ne rassemble pas *toutes* les Églises luthériennes — doit-il être compris comme une rupture délibérée de l'Union de Treysa ? Faut-il y voir la suite de la tension mal résorbée entre « Églises intactes » et « Église confessante », ou l'expression de revendications doctrinales intransigeantes ? Les documents dont nous disposons [8] ne permettent pas de répondre avec certitude, non plus que d'évaluer l'étendue du mouvement. Le développement de cette situation ne peut manquer, en tout cas, d'affecter l'avenir de l'Église protestante d'Allemagne.

Th.-G. G.

8. Communiqués du S.Œ.P.I. (Service Œcuménique de Presse et d'Information), de février, mars et avril 1947.

TROIS LIVRES DE PENTECOTE

A des titres différents, trois beaux livres de Pentecôte, respirant l'esprit de la Pentecôte. Je veux dire l'esprit du monde à venir et qui est déjà venu, comme fruit de la résurrection du Seigneur.

Au-delà des points de vue qui ont dominé depuis la fin du moyen âge en Occident, et qu'on peut caractériser par une considération de l'Église en sa consistance de société militante instituée sur la terre parmi les autres sociétés humaines, l'effort de maint théologien contemporain a visé à voir davantage, dans le christianisme, un rapport à un autre monde, à la vie du siècle à venir. Les catholiques, en ceci, ont cédé à la propre et très pure inspiration de leurs sources dogmatiques; mais, en un certain nombre de cas, ils ont aussi profité du courant d'idées suscité par des penseurs non catholiques tels que Berdiaeff, Boulgakov et K. Barth. On marque mieux que le christianisme et l'Église, tout en étant dans ce monde, ne sont pas de ce monde, ne composent pas avec lui et sont, pour l'essentiel, la préparation, l'attente et, dans une certaine mesure, le commencement du monde de la vie éternelle par la confession duquel se termine notre Credo.

Ce monde-là, c'est celui qu'inaugure la résurrection du Christ, que nous professons attendre dans la foi et dans l'espérance, mais dont aussi nous avons déjà reçu les « arrhes » et qui vient à nous sans cesse par la grâce de Dieu, dans sa Parole, dans les sacrements de l'Église, dans tous les dons spirituels de la « vie dans le Christ ».

Jésus-Christ en est le principe, lui, « nouvel Adam », « premier né de toute créature » (Rom., v; I Cor., xv, 45; Col., i, 15). Jusque dans un passé tout récent, dans les études historiques sur Jésus-Christ, on a surtout considéré en lui l'homme, supérieur certes, initiateur exceptionnel de morale et de religion, mais justiciable de l'histoire commune qui ramène tout à l'échelle humaine. Aussi nombre d'historiens, comme Guignebert, distinguaient-ils *Jésus* du *Christ*. Jésus, c'était le nabi galiléen, tendre et attachant, mais mortel et purement humain, le seul personnage que connût l'histoire. Le Christ était une création des disciples, de la communauté primitive et surtout de la théologie ultérieure : il était une sorte de projection idéalisée du Jésus historique dont la ferveur des disciples avait fait un ressuscité, puis un Dieu : le Seigneur de gloire.

Les savants catholiques ont depuis longtemps fait justice de cette construction de l'esprit — car c'est une construction de l'esprit. Les travaux des PP. Lagrange et de Grandmaison, ceux de K. Adam et surtout son *Jésus le Christ*, représentent d'excellentes défenses des positions de la foi. Mais nous n'avions pas, jusqu'ici une étude de quelque ampleur qui représentât une interprétation de tout l'Évangile

de Jésus à la lumière de sa qualité de Christ, c'est-à-dire d'Homme-Dieu. C'est ce que Romano Guardini a essayé dans un livre dont le P. Lorson nous donne une excellente traduction sous le titre : *Le Seigneur*[1].

Ces deux grands volumes embrassent toute la vie du Christ et tout l'Évangile; mais il est déjà remarquable que près de la moitié de l'ouvrage soit consacrée au Christ de la résurrection, de la Pentecôte et de la gloire. Le désir de Guardini, si je l'ai bien compris, est de faire une sorte de phénoménologie ou d'analyse de la conscience du Christ comme conscience d'Homme-Dieu ou de Verbe incarné; ou encore et pour autant de faire une analyse de ce qu'est l'*exister* chrétien, l'être chrétien. Et, pour cela, de chercher sa lumière non dans les données du monde de notre expérience purement rationnelle et terrestre, mais dans celles de la Parole de Dieu. Celle-ci témoigne d'un autre monde que le nôtre. Elle nous révèle essentiellement non le monde de la création naturelle, pas même le « Dieu des philosophes et des savants », mais le monde de la grâce, celui dans lequel se réalise un libre propos de Dieu, du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Ce Dieu-là, bien au-delà de toute la puissance qui crée et qui gouverne le monde de la nature, est celui qui, formant en lui-même un propos de grâce et de miséricorde, se manifeste dans une élection et une vocation, en s'adressant, par sa Parole, à des hommes qu'il a, dès le principe, faits à son image. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ, n'est pas seulement l'axiome éternel qui donne l'explication du monde et se tient dans son empyrée; il est un Dieu *qui vient* et qui agit. Au fond, d'ailleurs, même quand, dans le buisson ardent, il a révélé à Moïse son nom : « Je suis celui qui suis », il se manifestait comme ce Dieu personnel, actif et libre. Car les mots qu'on traduit communément (et correctement) ainsi signifient également et tout à la fois, en vertu du génie propre de la langue hébraïque : *Je suis qui je suis; je serai qui je serai* (vous verrez); *je suis celui qui fait être.*

La théologie catholique occidentale a eu son âge d'or dans la scolastique médiévale, dont le génie le plus puissant en même temps que le plus sobre est incontestablement saint Thomas d'Aquin. J'ai eu l'occasion de dire ailleurs quelle avait été l'idée scolastique d'une théologie science du révélé, toute membrée de raison, l'effort et le succès de cette époque classique. Mais je n'ai pas caché et je comprends de mieux en mieux le problème que posait, de par son statut même, une théologie de ce type. L'introduction, dans la construction intellectuelle du révélé, de principes de raison, empruntés par exemple à Aristote, pouvait certes s'opérer sous le bénéfice de l'analogie qui existe entre le monde de la foi et le monde naturel, toutes deux œuvres du même Dieu. Mais le danger était, en interprétant le donné de la révélation judéo-chrétienne à l'aide de catégories philosophiques, aristotéliciennes par exemple, de ne pas rendre pleinement justice à ce que ce donné avait d'absolument propre et nouveau, d'irréductible précisément à toute catégorie du monde de notre expérience naturelle. Je suis

1. Romano Guardini, *Le Seigneur, Méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ;* trad. par le R. P. Lorson, S. J. 2 vol. Paris, Alsatia; gr. in-8, 350 et 288 pp.

convaincu, pour ma part, que c'est dans ce problème qu'il faut chercher le point de départ premier des réactions des réformateurs protestants, et j'espère trouver un jour le loisir de le montrer.

En tout cas, sans rien renier des acquisitions toujours valables de la scolastique, s'il est, dans l'effort des sciences bibliques et historiques, puis dans les recherches les plus intéressantes des théologiens contemporains, un apport véritablement enrichissant et prometteur, je le verrais en ceci que nous retrouvons de mieux en mieux le sens de ce que l'ordre de la révélation et de la nouvelle création a de propre, de nouveau et de spécifique. C'est un ordre de choses particulier, déterminé non par celui des natures dont le Dieu des philosophes est le créateur, mais par celui de la grâce et du libre propos du Dieu d'Abraham, du Dieu de Jésus-Christ, et dont ce Dieu nous communique la connaissance, non par le spectacle du monde, mais par sa Parole.

Il y a, dans le livre de Guardini, surtout à propos du Christ glorieux, un effort extrêmement intéressant et dont on pourra tirer grand profit, pour donner toute sa place à l'ordre dont le Christ est le principe, à ce que j'appellerais le positif chrétien. Le méditation des séminaristes et des prêtres y trouvera un aliment de choix, dont le ministère de la parole, auquel ils sont appelés, ne pourra que s'enrichir.

Le même esprit de la Pentecôte se trouve en deux publications récentes, d'ailleurs extrêmement différentes, de la collection « Unam Sanctam ».

Le petit livre de l'abbé Nautin [2], d'une grande densité d'érudition, avec son appareil de citations savantes, est un de ceux dans la lecture desquels j'ai ressenti cette espèce de rafraîchissement de l'esprit que donne le contact des sources. Le titre en énonce bien le thème. Sur la base d'une reconstruction du texte suivant : « Je crois à l'Esprit-Saint, dans la sainte Église, pour la résurrection de la chair », comme texte le plus ancien de la fin du symbole, l'abbé Nautin met en lumière le lien tout simple, mais si profond, qui relie ces trois réalités; le Saint-Esprit, l'Église, la résurrection. Du coup, non seulement la fin du symbole, un peu disparate et cahotique dans le texte actuel du *Credo*, retrouve un ordre, une ligne, une unité; mais certaines valeurs essentielles d'une théologie de l'Église reprennent un relief saisissant. L'œuvre de l'Esprit, don propre des temps messianiques, c'est précisément ce nouvel ordre de choses qui constitue le Royaume. Ordre des choses à venir, de cette restauration que nous espérons et dont la résurrection de la chair est l'élément le plus caractéristique; mais de choses, aussi, qui se préparent et commencent dès ici-bas dans l'Église, dans la *sainte* Église.

Si le sens de la résurrection comme terme de tout le processus chrétien a pu s'estomper à certaines époques et dans certains esprits, le

2. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'Histoire et la Théologie du Symbole* (« Unam Sanctam », 17). Paris, Éditions du Cerf, 1947; in-8, 70 pp.

lien de la réalité ecclésiale au Saint-Esprit est une affirmation constante, soit de la liturgie [3], soit des théologiens du moyen âge [4]. Il y aurait, dans la contemplation de ce lien et du rôle du Saint-Esprit, à trouver, dans la ligne de la tradition la plus authentique, de nouvelles lumières pour une théologie du mystère de l'Église.

C'est encore cette liaison de l'Esprit et de l'Église qui fait l'objet d'une méditation très fraîche et très savoureuse, peu systématique aussi, de Dom Vonier dans un livre paru en anglais en 1935, dont M. le chanoine Laîné, archiprêtre de Tréguier, et Dom B. Limal, viennent de donner une excellente traduction [5]. C'est un beau livre, dont je voudrais brièvement dire la profonde et bienfaisante inspiration, mais aussi marquer ce qu'on peut considérer comme une limite.

Je n'ai pas connu Dom Vonier, mais son œuvre le fait, je crois, assez bien connaître. Il y apparaît comme un homme de foi, pour ainsi dire, d'une seule venue, d'un seul jet; une âme d'avant tout rationalisme, demeurée étrangère non seulement au doute, mais pour une grande part aux questions; une âme d'avant les dissociations du monde moderne, voire d'avant un usage analytique et raisonneur de l'esprit tel que, à l'intérieur de la foi même, le moyen âge occidental l'a pratiqué. Il disait de lui-même qu'il était un mérovingien. Je ne le situais pas aussi haut, mais, avant de connaître ce trait que rapporte le P. Duployé [6], je voyais en Dom Vonier un moine de la chrétienté carolingienne pour lequel la société chrétienne ne faisait qu'un avec l'Église, elle-même identique, telle quelle et sans condition, avec l'Épouse mystique de l'Agneau.

La grandeur, la force d'un point de vue aussi intrépide, c'est de nous permettre un regard de foi très pur sur le mystère essentiel de l'Église : je veux dire sur ce qui, en elle, n'est pas lié à un état précaire d'Église de la terre, mais à sa réalité durable d'Épouse de l'Esprit et de Corps du Christ, de Cité et Temple de Dieu, de nouvelle et éternelle Alliance. Ce que Dom Vonier considère par une contemplation qui revient sans cesse à la même réalité, l'abordant chaque fois par un nouvel élément, selon un nouveau trait, c'est donc l'aspect de vie éternelle déjà donnée, de vie nouvelle déjà commencée : aspect qui est si marqué dans les écrits de saint Jean, dans l'Évangile et les Épîtres (vie éternelle déjà donnée et commencée) ou dans l'Apocalypse (la victoire déjà assurée). C'est pourquoi on peut parler pour l'œuvre de Dom Vonier, comme pour celle d'un Claudel, d'une sorte

3. Voir par exemple, sur ce point, Jungmann, *Gewordene Liturgie*, pp. 173-189, 190-205.

4. Quelques références dans *Chrétiens désunis*, p. 69, ou *Esquisses du mystère de l'Église*, p. 67. N'est-il pas notable que cette jonction de l'article sur l'Église à l'article sur le Saint-Esprit, si marquée au moyen âge, soit absente, par exemple, du *Catéchisme* de Bellarmin ? (cf. Arnold, dans *Theol. Quartalsch.*, 1943, pp. 120 s.).

5. Dom A. Vonier, *L'Esprit et l'Épouse*, trad. L. Laîné et Dom B. Limal; avant-propos et notes de Dom B. Capelle (« Unam Sanctam », 16). Paris, Éditions du Cerf, 1947; in-8, 220 pp.

6. *La Maison-Dieu*, n° 10, p. 16.

de charisme pascal et pentécostal : nous sommes ressuscités, nous avons déjà l'Esprit, nous sommes rentrés, avec l'Église, dans un paradis restauré, dans la paix et la joie du Seigneur; nous jouissons déjà des biens du Père; nous avons été transportés dans le royaume du Fils bien-aimé (Col., I, 12 s.). La réalité du christianisme dans l'Église est donc contemplée ici à la lumière de cette vérité que l'Esprit est donné dans l'Église, qu'il habite en elle, qu'il y réside, s'y manifeste, y opère de multiples manières. Il la rend sainte, il l'unit au Dieu trois fois saint, il est la source, en elle, d'opérations merveilleuses et qui surpassent les possibilités comme les vraisemblances humaines accessibles.

Il est un autre aspect dans l'Église, moins profond peut-être parce que moins essentiel, mais tout aussi authentique et réel : celui par lequel l'Église, n'étant pas encore *pleinement* ce que son essence profonde comporte, étant encore en chemin et en tendance par rapport à son état définitif, par rapport à la plénitude des dons de la vie éternelle et du Royaume, présente toutes sortes de limites, d'imperfections, un besoin permanent d'être purifiée, pardonnée, réformée. Aspect selon lequel l'Église a moins l'Esprit qu'elle n'en est indigente.

Ce second aspect a, d'une manière ou d'une autre, retenu l'attention de nombreux catholiques, prêtres et laïcs, engagés dans l'action apostolique et dans le mouvement des idées, surtout pendant et depuis la récente guerre. Ces catholiques voient, à côté de l'aspect d'immanence, de vie éternelle donnée et transfigurante, de commencement du ciel, un aspect de transcendance et d'éloignement, selon lequel l'Église est, d'une part, en attente du Royaume et de ses biens et, d'autre part, en opposition au monde plus peut-être qu'en acte de l'assumer et de le transfigurer. Tel est, semble-t-il, l'une des lignes de l'effort si intéressant, soit de la revue *Dieu vivant*, soit des cahiers du groupe *Jeunesse de l'Église*, qui ont déjà éveillé la réflexion de milieux très vivants du jeune clergé et du laïcat. Par un côté, c'est le même message d'un monde autre que le nôtre, qui est ici présenté, tout comme chez dom Vonier. Mais, chez celui-ci, l'insistance est mise sur la présence et l'action transfigurante du monde à venir, dans notre monde; sur l'immanence de l'Esprit, qui est donné. Chez ceux dont nous évoquons l'effort, l'accent est mis sur l'aspect de transcendance, d'opposition à notre monde, sur le caractère d'éloignement, de paradoxe que présente l'Esprit.

Cette tendance, visiblement dépendante du courant existentialiste, se trouve avec une pureté et un absolu qui aboutissent à un parfait unilatérisme, dans la pensée protestante d'inspiration barthienne. Des pages comme celles que M. J. Ellul a données dans le recueil *Protestantisme français*, sont l'expression, d'ailleurs magnifique, de cet unilatéralisme barthien. La transcendance de l'Esprit par rapport à l'Église y est tellement affirmée que la réalité de son don comme vraiment *fait* est méconnue. On veut garder à l'action de l'Esprit une telle transcendance qu'il semble que tout *effet* vraiment réalisé de cette action compromette cette transcendance, et qu'on arrive à poser une sorte de Pentecôte toujours imminente sans effet ecclésial, une sorte de perpétuelle imminence des épousailles sans que l'Église soit véritablement Épouse. On en reste à la promesse et à l'attente : à une

situation d'Ancien Testament. Il ne se peut pas d'opposition plus radicale au point de vue de dom Vonier.

La théologie de l'Église se trouverait-elle ainsi devant une option nécessaire entre transcendance et immanence ? Non, car choisir l'une à l'exclusion de l'autre serait renoncer à une vérité imprescriptible. Mais la théologie de l'Église se trouve devant une tâche en l'accomplissement exact de laquelle réside tout le secret d'une ecclésiologie catholique. Cette tâche, au fond, n'est pas trop difficile. Il suffit de bien voir ce qui, dans l'Église, relève de son *essence* pure, laquelle est déjà ce qu'elle sera éternellement, et ce qui relève de son *état* concret d'Église de la terre encore en attente de sa consommation.

L'humanité croyante a reçu de Dieu la promesse des biens célestes, de la vie éternelle avec le Père par l'Esprit-Saint. Elle tient cette promesse dans la foi et l'espérance, elle est en marche vers ces biens. Mais, depuis que Jésus-Christ est venu et que, remonté aux cieux, il a envoyé son Esprit, il y a quelque chose de plus que la promesse et l'attente des biens spirituels : il y a déjà un don et une certaine possession de ces biens; il y a une présence et une action, dans l'Église, de cet Esprit qui est finalement l'objet de la promesse (Actes, 1, 4). Par la présence et l'action, en elle, des énergies et de l'Esprit du Christ, l'Église est déjà, en son fond, la réalité de la nouvelle et éternelle alliance, la nouvelle création, le royaume de la vie éternelle. Mais ces énergies et cet Esprit ne se trouvent pas, n'agissent pas en elle avec cette plénitude, cette permanence, cette souveraine et victorieuse emprise qui seront précisément le propre du Royaume attendu. L'emprise parfaite de la vie sur la mort, de la vérité sur l'erreur, du bien sur le mal, bref de l'Esprit sur toutes choses, la transfiguration glorieuse de toutes choses qui caractérisent le Royaume, ne se réalisent pas présentement : sinon d'une manière inchoative, imparfaite, précaire, plus ou moins cachée, sans cesse combattue et mise en question.

L'Esprit, les biens de la nouvelle et éternelle alliance, sont ainsi, pour nous, tout à la fois présents et lointains, possédés et attendus. En son essence pure, en ses principes constitutifs, l'Église est déjà, dans le fond, ce qu'elle sera éternellement : la réalité de la nouvelle et éternelle alliance. Si on entend par Église les principes essentiels de celle-ci, toutes les affirmations de dom Vonier sont parfaitement vraies, et supérieurement aptes à nourrir notre foi. Mais en son état terrestre, en tant qu'elle se recrute parmi des hommes terrestres et pécheurs, qu'elle est faite de leur pâte terrestre et pécheresse, l'Église est alourdie de péché, l'Église ne possède les énergies du Christ qui agissent en elle, que sous une forme humiliée et précaire, celle des formules humaines des mystères, celle d'une célébration symbolique des mystères (sacrements), celle de lois, de commandements, d'un gouvernement, conditionnés par les détours et les pesanteurs de l'histoire. Dom Vonier situerait ce second aspect plutôt dans ce qu'il appelle le « peuple de Dieu »[7]. Cet aspect affecte pourtant l'Église si on prend celle-ci dans le sens courant, lequel ne concerne pas seule-

7. Dans un livre traduit sous ce titre en 1943 aux Éditions du Cerf (alors Éditions de l'Abeille, Lyon).

ment ses principes essentiels, mais sa réalité concrète en laquelle nous vivons et avec laquelle nous sommes en contact, puisque nous contribuons à la former.

Mais l'aspect le plus décisif est évidemment celui des principes essentiels, à la contemplation duquel s'est attaché Dom Vonier. Au surplus, s'il y a dualité d'aspect, il n'y a pas dualité d'Église. L'encyclique *Mystici corporis* du 29 juin 1943 nous a rappelé cette unité, dans l'Église, de l'essence et du mode, du Corps mystique qui durera et des moyens de constitution de ce corps, qui passeront, de l'Esprit et de ses instruments. En ses vêtements terrestres, l'Église est déjà l'Épouse. On peut ne voir que ceux-là, Dom Vonier nous apprend à mieux discerner et comprendre celle-ci.

Yves M.-J. Congar.

LIVRES

Henri Barbeau : *Perspectives spirituelles*. S.I.L.I.C., Lille.

Éducateur catholique, Henri Barbeau oriente ses *Perspectives spirituelles* dans le sens d'une vie intérieure authentiquement chrétienne. Il veut que l'homme tienne son âme en main, la garde disponible à la grâce, cultive la lucidité la patience, le recueillement. Mais entre les saints exaltés dans la contemplation de Dieu et ceux qui cherchent la perfection dans une action de service temporel, il paraît préférer les seconds; il ne veut pas que le chrétien s'isole dans une dévotion sans efficacité historique; il lui recommande d'être en même temps bon citoyen des deux cités, et de ne pas renoncer à promouvoir le règne de Dieu sur la terre.

C'est donc une position de christianisme humaniste que tient Henri Barbeau. Je serais mal venu de la lui contester. Mais je me demande si un théologien austère ne lui reprocherait pas parfois de trop donner à l'humain, de laisser quelque peu dans l'ombre le mystère de la grâce et la puissance du péché. Quand il demande au chrétien de devenir un homme libre, disponible, ayant le sens de la grandeur, un homme de désir aussi, je comprends bien qu'il essaie de tourner vers Dieu les idées-forces que les sages profanes, de Nietzsche à Gide, ont mises en circulation dans le monde moderne. Et il a raison de tenter cette conversion des valeurs. Mais est-ce aussi facile qu'il a l'air de le dire ? Peut-on aimer en même temps la grandeur et pratiquer l'humilité ? Être un homme de désir sans être un homme de concupiscence ? Et est-il vrai que *l'homme qui vit habituellement dans un esprit chrétien n'est jamais troublé, que son âme est invincible* ? Qui a lu Pascal et Mauriac, pour ne pas parler de Kierkegaard, est enclin à voir le problème de la vie chrétienne dans une lumière plus tragique.

P.-H. S.

A.-M. Dubarle, O. P., *Les Sages d'Israël*. Coll. « Lectio Divina », édit. du Cerf, 1947, 277 pages.

Newman aimait à répéter que la révélation ne nous a pas été donnée d'abord pour répondre à nos questions, mais pour nous rendre meilleurs : ce disant, il réagissait avec un sens religieux très juste contre certains théologiens de son temps — et de tous les temps —, imbus de rationalisme, qui

maniaient la vérité religieuse purement et simplement comme la vérité profane dont on discute pour l'enchantement de son esprit. Il n'en est pas moins vrai que la présence de la vérité divine parmi les hommes a constitué un ferment particulièrement actif de la pensée humaine : soit qu'elle vienne à sa rencontre, soit qu'elle s'exerce sous son rayonnement, la raison trouve dans la foi une lumière amie. Les sages d'Israël, auxquels le P. Dubarle nous conduit, seront les premiers représentants de la religion judéo-chrétienne à faire œuvre de réflexion rationnelle dans l'orbite de leur foi, les premiers théologiens. Bien peu nombreux sont les chrétiens, je le présume, à prêter plus qu'une attention rapide et distraite aux écrits de leur Bible, en lesquels s'expriment ces Sages : *les Proverbes, Job, l'Ecclésiaste, la Sagesse, l'Ecclésiastique*. Ils trouveront dans le présent livre un exposé synthétique de cette littérature sapientielle. Par son insistance sur le contenu doctrinal, il est sans équivalent dans la production biblique de langue française. Ses lecteurs assisteront à la lente maturation en Israël des thèmes éternels de la réflexion philosophique et religieuse, face à l'expérience humaine : l'origine et la destinée de l'homme, la présence du mal et de la mort dans le monde, l'existence et la providence d'un Créateur. A propos de la doctrine de l'immortalité bienheureuse, distincte de la pâle survivance des trépassés, admise de tout temps par Israël, l'auteur souligne avec insistance le caractère progressif de la découverte de cette vérité. Signalons spécialement aussi le premier chapitre, sur le récit de la Genèse, qui constitue une étude assez neuve des difficiles questions posées par le récit de la création.

Le P. Dubarle a mis dans ce livre toute l'information et la rigueur de sa compétence d'exégète; ses collègues ne s'y tromperont pas, quoiqu'il ait eu la bonne grâce d'épargner au public l'appareil technique d'un livre de science. On lui sait gré de la probité avec laquelle, réalisant le programme de l'encyclique *Divino afflante spiritu*, il met la méthode historique au service de la foi, sans jamais majorer les textes sous les plus spécieux prétextes dogmatiques : ce n'est jamais un bénéfice pour la pureté de la foi divine que d'être confondue avec des opinions humaines, mêmes théologiques, sous le couvert d'une exégèse tendancieuse ou concordiste.

La collection « Lectio divina », qui, dans la pensée des éditeurs, se propose d'aider à une intelligence totale de la Bible, a certainement atteint son but dès ce premier volume.

A. L.

Collection « Nos saints patrons ». Paris, Librairie de l'Arc.

Des vies de saints populaires, en brochures d'une trentaine de pages : *Sainte Jeanne d'Arc*, *Saint François de Sales* et *Saint Jean de la Croix*, par H. Bordeaux; *Saint Vincent de Paul*, par J. Malègue; *Saint François d'Assise*, par Ozanam; *Saint Augustin*, par O. de la Villéon; *Saint Bernard*, par J. Baudry; *Saint Louis*, par O. Habert; *Sainte Monique*, par P. Lesourd; *Sainte Marguerite de Cortone*, par M. Savigny-Vesco.

Collection « Hérauts du Christ ». Paris, Librairie de l'Arc.

Brochures d'une soixantaine de pages : *Les dix martyrs de Tien-Tsin*, par H. Bordeaux; *Sainte Marguerite-Marie*, par Marg. Savigny-Vesco; *Sainte Claire d'Assise*, par R. Zelle.

G. Lallemant-Simon : *Odile fille de la lumière*. Paris, Alsatia, 1946, 190 pp.

Ce n'est pas un ouvrage d'histoire, mais la présentation d'une des nombreuses versions de cette vie légendaire.

AZIMUTHS

Utilisons encore, si vous le voulez bien, cette bienfaisante et patnétique métaphore du triangle, par quoi, si j'en crois les derniers *Azimuths*, l'on schématise l'analyse hégélienne, et par quoi (cependant), si j'en crois de lointains souvenirs, des théologiens ont schématisé la synthèse thomiste. Je lui ferais dire aujourd'hui que l'on réclame du croyant d'accorder en soi-même l'*historico-mondial* et le *pathético-existentiel*. Pas mal de bons chrétiens seraient d'abord terrifiés si on leur disait ça comme ça. Mais quand on leur explique ces termes — à quoi l'on s'efforce de plus en plus dans cette Revue —, ils concluent alors qu'ils ont toujours occupé cette position incommode, et fait face sur les deux fronts.

L'historico-mondial.

Et la preuve que l'historico-mondial ne leur fait pas peur, c'est que, depuis Constantin jusqu'à une époque récente, les chrétiens ont fabriqué l'historico-mondial et que, depuis, ils l'ont pensé. En France, le Catholicisme social entre autres s'est entièrement voué à ce planisme depuis trois quarts de siècle. Si je cite ici le Catholicisme social, c'est que je suis tributaire des revues, et que les *Cahiers de Notre Jeunesse* lui ont consacré tout leur numéro de mai. A sa lecture, je me suis rappelé l'enquête dont le compte rendu paraît au numéro 14 de *L'Anneau d'Or*.

L'Anneau d'Or a enquêté sur les loisirs des enfants. Et l'une de ces vertes jeunesses a répondu dans la simplicité de son cœur :

Nos parents sont en retard d'une génération au moins (*sic*) sur la nôtre... On peut dire que, moralement, ils sont de l'autre siècle... Ils trouvent scandaleuses les choses qui nous paraissent toutes normales : s'ils veulent se mêler de nos distractions, qu'ils commencent par s'instruire à notre contact (*sic*) et par se rajeunir, s'ils le peuvent.

Ce message, *Les Cahiers de Notre Jeunesse* ont trouvé des formules plus séduisantes pour l'envoyer dire à leurs anciens. C'est l'éditorial :

Le catholicisme social n'est pas un « pis aller », une série de concessions, l'adaptations du christianisme au goût du siècle; il est une exigence interne du christianisme lui-même, à laquelle notre engagement de chrétiens ne nous permet pas de nous soustraire.

Et la conclusion reprend cette pensée :

Pourquoi les dire encore « catholiques sociaux » ? En un temps où l'idée même de « catholicisme » avait perdu sa saveur, on avait dû créer cette

expression. Et autour d'elle s'était groupée une école de pensée. Parmi les catholiques, il y avait des catholiques sociaux. Mais leur mérite, leur réussite même, a été de permettre qu'aujourd'hui éclate une formule aussi paradoxalement redoublée.

Ayant ainsi atomisé la notion de Catholicisme social, cette « admirable jeunesse » envoie « d'audacieux pionniers » à travers les équipes qui, en France ou ailleurs, ont commenté la doctrine sociale catholique. Les éclaireurs ne manquent d'ailleurs ni de verve, ni peut-être de pertinence, si vous me permettez ce jugement téméraire. René Rémond constate en France le pluralisme interne du catholicisme social, le grand nombre de ses variétés, en marquant

l'imprécision gênante d'une formule qui s'applique indifféremment à une extrême variété d'organismes, de revues, de mouvements et d'institutions...

Puis il en étudie l'efficacité, d'un œil qu'il reconnaît quelque peu agacé :

Trop longtemps nous avons cru que le catholicisme social représentait dans un passé récent une de ses pages les plus grandes, et qu'il portait en lui les promesses de l'avenir, pour ne pas être profondément déçus quand nous le considérons réduit à ses dimensions véritables.

Quelles sont les causes de cette inefficacité ? D'abord la cause que décélerait une étude sociologique :

Examinez la composition de comités des Semaines Sociales, passez en revue les comités généraux de l'A.C.J.F., considérez les origines et la formation de ses présidents, vous retrouvez toujours la même majorité de juristes et d'économistes (l'étonnant est qu'avec une pareille prédominance de techniciens des structures juridiques et économiques, n'aient pas été élaborées des formules plus précises).

Puis l'absence de coordination entre spéculation théorique et expériences menées en pleine vie :

Une telle collaboration ôterait tout fondement à l'apparence de verbalisme... Les problèmes trop urgents ou trop actuels sont éludés par un recours à des principes dont la générosité ne le cède qu'à la généralité. Parfois même, ces principes se dégradent en une rhétorique dont nous connaissons bien les clausules : éminente dignité de la personne humaine... communauté fraternelle... au service du bien commun... dans la justice et la charité... Peut-il y avoir pour une pensée menace plus grave que l'apparition de ce verbalisme ?

Mais un troisième et plus important reproche est celui

de la lenteur des catholiques sociaux à comprendre et à mesurer l'importance de l'évolution dont leur siècle leur donnait le spectacle.

Devant la Révolution dans les structures, accompagnée d'un problème social : le prolétariat ouvrier, ils se trouvent moins à l'aise que devant l'artisanat ou le monde rural :

Alors que nous voudrions qu'ils aient pris conscience des perspectives ouvertes par la transformation des structures, nous les sentons plus accessibles à la pitié et plus sensibles à la détresse des malheureux que gagnés à la cause d'une justice sociale considérée comme un idéal. Ils se montrent très sincèrement désireux de réformes, mais il s'agit dans leur esprit de réformes destinées à limiter les méfaits et les inconvénients du régime économique en

vigueur, beaucoup plus que de réformes de structure, tendant à refondre l'économie du régime.

Mais toutes ces attitudes sont chez eux la réfraction du milieu catholique général où règne

la même conception de l'ordre social, de la propriété, des rapports entre les classes, des obligations propres à chacune d'elles... la même certitude de leur droit au commandement... Pensons à la vénération attendrie dont on a entouré les corporations, à toutes les études qu'elles ont suscitées, à ce rêve d'un moyen âge restauré, qui a inspiré Albert de Mun, aussi bien que La Tour du Pin, avant que les historiens ne rappellent les crises qui les ont secouées et les conflits sociaux qu'elles n'ont pas évités.

Si l'on replace dès lors le catholicisme social dans ce milieu, on admirera son audace relative et l'on reconnaîtra la dette des jeunes à leur égard pour une acquisition essentielle.

La dissociation entre le christianisme et tout un ordre politique, social, économique et juridique auquel les intérêts des uns, comme les préjugés et l'hostilité des autres l'associaient... Si maintenant nous savons clairement qu'il n'y a pas *une* civilisation chrétienne, pas plus qu'il n'y a *un* régime par essence catholique, ou *un* ordre social spontanément chrétien, mais qu'il peut y avoir une pluralité de civilisations chrétiennes, c'est à eux que nous le devons. Cette distinction est fondamentale, parce qu'elle est le principe de toute libération.

A travers les autres pays, c'est Gérard Pelletier qui part en éclaireur. Son *Voyage au royaume de la fausse prudence* le mène du Canada aux États-Unis, au Chili, en Europe. Il épingle en passant un chanoine canadien, l'équipe du *Catholic Worker*, les catholiques conservateurs autrichiens, les intellectuels catholiques chiliens, pour étudier rapidement ensuite les raisons qui excusent ou expliquent et celles qui accusent. De ce dernier développement, j'extrais ces quelques lignes :

D'autres enfin, moins coupables peut-être, n'ont pas encore saisi de quoi il s'agissait! L'Église est universelle, mais si impitoyablement cloisonnée par le nationalisme de ses enfants! La catholicité demeure pour un grand nombre une pure vue de l'esprit, un article de catéchisme beaucoup moins important que le plus petit précepte moral. Or, on se rend compte, de mieux en mieux, que la révolution sociale sera universelle ou qu'elle ne sera pas.

Le troisième article, dû à F. Ricci, quitte le terrain historique et descriptif pour un domaine plus spéculatif, en étudiant : *Primauté du spirituel et politique d'abord*. On reconnaît là les deux slogans qui se disputèrent l'esprit (ou la sensibilité) des catholiques entre les deux guerres. C'est un article très intéressant, c'est-à-dire qu'il est un peu difficile. Il me paraît aussi quelque peu triangulaire au sens hégélio-thomiste défini plus haut. En voici quelques paragraphes :

Il devient de plus en plus visible qu'on peut être d'accord sur la fin : libération, épanouissement de l'homme, etc., et pourtant se déchirer sans pitié. Car ce sont là des fins tellement générales que la seule question concrète demeure, tout bien considéré, celle des moyens propres à les réaliser. Mais les héritiers de la tradition catholique sociale, habitués à juger de la politique selon des normes spirituelles et morales, ont de la peine à concevoir que, pour tant de gens intellectuellement gagnés au point de vue réaliste ou acculés à lui par ce qu'ils éprouvent comme une impérieuse nécessité, il vaut mieux ménager une canaille utile et fusiller un saint dangereux...

Au temps où l'ordre social était aussi solide qu'injuste, l'aspiration vers la justice ne pouvait guère se traduire que par la révolte : révolte quasi spontanée, révolte pure dans tous les sens du mot — concrètement manifestée par les grèves révolutionnaires, le romantisme des barricades. Plus de violence sans doute, ou du moins plus de violence ouverte. Mais aussi plus d'héroïsme et de sincérité... Une action politique, en un mot, toute proche du témoignage, assez bien faite pour des chrétiens si un grand nombre d'entre eux l'avaient compris à temps : on comprend la nostalgie d'un Bernard Voyenne (dans l'article suivant, pp. 26-35).

A présent l'ordre social n'est guère moins injuste, mais il est moins solide. Les forces de la Révolution perdent la séduction de la faiblesse si attachante aux yeux d'un chrétien sincère. Elles perdent aussi celle de la jeunesse; au développement de l'appareil révolutionnaire correspond l'alourdissement de sa structure, l'empâtement de l'expression, le durcissement des formes intellectuelles, évolution particulièrement sensible dans la puérilité d'une propagande exaspérante pour ceux mêmes qu'elle devrait précisément conquérir...

Comprenons d'abord que les moyens matériels nécessaires — nécessaires parce que l'homme n'est pas pur esprit et encore parce que sa nature est blessée — heurtent nécessairement une exigence spirituelle absolue. Pas de pire hypocrisie donc que l'indignation à sens unique. Si nous devons condamner une politique parce qu'elle est matérielle, condamnons plutôt toute politique parce que toute politique est matérielle. Mais que cette condamnation ne demeure pas verbale. Tirons-en, si nous pouvons, toutes les conséquences pratiques...

Quant au critère simpliste qui définit une tendance comme bonne ou mauvaise en vertu de son attitude explicite et actuelle à l'égard de l'Église, nous avons à peine besoin de dire qu'elle suppose une conception bien pâle des exigences sociales et sans doute une conception bien mesquine de la religion. Nulle erreur n'est plus propre à disqualifier politiquement toute solution présentée par des chrétiens.

La dialectique m'oblige à opposer à cette analyse quelque peu acide la synthèse qu'impose à ses lecteurs le souffle oratoire du chanoine Cardijn (*Masses Ouvrières*, avril 1947 : *L'Église devant la Révolution mondiale*). Il s'occupe précisément du Mouvement ouvrier, dont on reprochait tout à l'heure au Catholicisme social de n'avoir su pénétrer le dynamisme. Plus exactement, c'est à la Jeunesse ouvrière comme Mouvement qu'il a consacré sa vie. Il a, lui, le sens de l'internationalisme de la vie industrielle actuelle, le sens de ses grandeurs et aussi de ses ravages. Il veut, au problème des jeunes travailleurs, une solution positive, propre, qui ne soit pas comme le scoutisme une solution de facilité. Il y convie le laïcat, dont l'apostolat est indispensable. Au service du laïcat, il convie le clergé. Et il termine, après un rappel du Corps mystique et de l'Incarnation, sur ces paroles :

Plus que jamais, tout le clergé et tout le laïcat devraient méditer et s'approprier cette demande du Christ qu'ils répètent si souvent dans le *Pater* : « Que le nom de Dieu soit sanctifié, que son règne arrive, que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel! » Quelle réponse au marxisme, au communisme, qui accusent la religion et l'Église de donner de l'opium à la classe ouvrière sous prétexte que l'Église et la religion ne parlent que du ciel, que de l'après la mort; tandis que le Christ, la religion et l'Église veulent toute la vie, toute la justice, tout le bonheur, sur la terre comme au ciel, dans cette vie terrestre comme dans la vie béatifique. Religion, Église, clergé et laïcat essentiellement militants, conquérants, missionnaires, et, dans le sens le plus profond et le plus humain du mot, essentiellement révolutionnaire et déprolétarisateurs...

Puisse l'Église militante, clergé et laïcat, être aujourd'hui cette révolution bienfaisante et efficace et la conduire à son plein épanouissement et à sa totale dimension, afin que le chant des anges devienne bientôt une réalité, non pas dans un pays, non pas dans une classe, mais dans toute les classes et pour toute l'humanité : *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis !*

Peut-être, à ces dernières pages, quelque critique reprochera-t-il de télescoper les Temps et de diluer dans l'Évolution des siècles une Parousie purement optimiste.

Sur l'eschatologie d'une part et son rôle dans la doctrine sociale de l'Église, le P. Varillon a de belles pages (34 et suiv.) au numéro de mars de *Masses Ouvrières*.

D'autre part, à l'optimisme du chanoine Cardijn, le docteur Aurèle Kolnai apporte quelques sourdines, longuement et doctoralement construites, dans la revue canadienne *Laval Théologique et Philosophique* (1946, vol. II, n° 1, pp. 74-116). Sous le titre : *Le culte de l' « homme commun »*, il montre comment « l'homme commun », plus célébré que libéré dans les mouvements actuels, diffère du « pauvre » évangélique avec qui on a parfois tendance à le confondre. Il oppose l'égalitarisme révolutionnaire à l'égalitarisme évangélique (pp. 74-82) comme une hérésie à l'orthodoxie. Et, après de doctes développements, il détermine ainsi « la vérité » :

L'application de directives chrétiennes à l'organisation politique et économique au sens strict et immanent, le rayonnement de la manière de vivre chrétienne dans le domaine des rapports purement temporels, pour importants qu'ils soient, n'entrent dans le concept d'une « réalisation du christianisme » qu'à titre secondaire et accessoire.

Il importe aussi, d'ailleurs, de faire valoir cette considération contre certaines idéologies de droite; le traditionalisme vieux genre du « trône et de l'autel », l'interprétation platonicienne de la société à l'instar d'un « organisme » biologique, ainsi que certaines surestimations récentes du « corporatisme ». Si les « démocrates chrétiens » s'égarent dans une acceptation directe (souvent mitigée par diverses réserves) d'un christianisme perverti dans le sens révolutionnaire, il existe aussi dans le « catholicisme social » une tendance à combattre les forces de la subversion en acceptant à son insu, ou en feignant d'accepter, la présupposition formelle de l'idéologie ennemie : le « primat du social » et la possibilité d'un paradis terrestre. C'est là une erreur, même si l'on s'efforce de concilier ce principe utopiste avec le maintien de l'inégalité sociale ou de masquer le problème de l'inégalité tantôt par une insistance exclusive sur le thème de la prospérité globale, tantôt par de vagues déclamations sur la « justice »... Force nous est d'avouer courageusement et sincèrement que la religion chrétienne n'est pas une religion « du social », tout en ajoutant que les réformes sociales et les travaux de bienfaisance sociale peuvent conduire à des résultats d'autant plus heureux et durables qu'ils sont inspirés d'un esprit libre de toute illusion totalitaire : de l'esprit catholique agissant de justice et de charité; de l'esprit de sobriété et de limitation à l'égard de toute perspective d'une transformation de l'ordre naturel — dont l'ajustement, sur tel ou tel point concret, demeurera une tâche toujours actuelle aussi longtemps que nos liens avec le surnaturel ne seront pas définitivement coupés.

Quittons ce terrain brûlant où le docteur A. Kolnai fait danser sur ses charbons aussi bien les tenants du catholicisme social que ceux du traditionalisme vieux genre (tels que D. Woodruff dans son récent article sur la France dans le *Tablet* du 3 mai), pour nous réfugier dans la contemplation apaisante du passé.

René Rémond, tout à l'heure, faisait allusion à la vénération du moyen âge chez les catholiques. On trouvera dans *Économie et Humanisme* de mars-avril un article de E. Delaruelle, spécialiste de l'histoire de l'Église, sur *Une Révolution lente : l'émancipation du peuple au moyen âge*. Voici comment le P. Desroches présente ect article :

« Lors donc que M. Dünring tord le nez sur l'hellénisme parce qu'il est fondé sur l'esclavage, il pourrait tout aussi justement reprocher aux Grecs de n'avoir pas eu de machines à vapeur et de télégraphes électriques. »

Cette déclaration est de Engels. A sa manière, qui est rude, il rappelle M. Dünring à la conscience de la quatrième dimension. Ce qu'il dit de l'esclavage doit être répété du servage, et c'est ce qu'a fait E. Delaruelle dans son évocation de la révolution communale comme type de révolution lente. « Tordre le nez » sur cette lenteur ou en faire des gorges chaudes, n'est peut-être que le fait de simplismes. Du simplisme idéaliste pour qui le monde a toujours la réalité de son idéal, l'économie politique de son dieu, le corps de son âme; ou du simplisme matérialiste, pour qui le monde a toujours l'idéal de sa réalité, le dieu de son économie politique, l'âme de son corps. Notre pensée est la suivante : A tout instant, le monde doit trouver à la fois les attitudes spirituelles et les possibilités matérielles qui sont faites l'une pour l'autre. Chacune étant pour l'autre à la fois clef et serrure. Alors les portes de l'avenir s'ouvrent. Mais tout se passe comme si la nature de cette rencontre lui interdisait d'être *instantanée*. En tout cas, sûrement pas *fatale*. La clef ne trouve pas forcément sa serrure. L'idéal ne trouve pas forcément sa réalité. La réalité ne trouve pas nécessairement son idéal. Il y faut du temps. Bien plus, le temps historique n'a peut-être pas d'autre raison d'être que cet écart. En tout cas, son rythme ne saurait être violé. Cette violation, pour reprendre un mot de Lénine équivaudrait à vouloir rendre mère une fillette de quatre ans. *Le temps compte.*

E. Delaruelle part du X^e^ siècle, le temps de la féodalité par excellence :

Toute la bonne volonté des apologistes catholiques ne saurait nous faire trouver enviable la condition des serfs et des vilains en une pareille période. On ne saurait sans doute parler de prolétariat, si par ce mot on désigne une classe sociale cohérente, caractérisée par l'incertitude du lendemain et l'instabilité de vie, et qui, en raison même de son nomadisme lié aux fréquents chômages, est toujours prête à se dénationaliser et par suite à constituer une force internationale... On leur enseignait qu'ils formaient un *ordo* voué au travail, cependant que les barons les protégeaient et que les clercs priaient pour eux. Conditions misérables si l'on songe au cloisonnement de l'économie au haut moyen âge, chaque région devant se suffire à elle-même; aux famines continuelles dont les ravages étaient effrayants, aux épidémies non moins mortelles, aux guerres privées durant lesquelles chaque baron conduisait sa chevauchée à travers les terres de son ennemi, pillant et brûlant sans que cela constituât un cas de force majeure dispensant le serf de fournir les prestations prévues par la coutume.

Je passe les notes érudites et passionnantes, pour ne citer que celles de la page 120, dont je fais sauter les références, persuadé que le lecteur ira les y chercher :

Saint Bonaventure insistera tellement sur la primauté du spirituel et le caractère après tout contingent et accessoire des institutions sociales, qu'il prendra facilement son parti de l'esclavage. L'esclavage est une conséquence du péché originel : si dur qu'il soit, l'homme doit l'accepter comme tel, en esprit de foi. Bonaventure ne recule pas devant les plus extrêmes conséquences de ces principes : l'esclave ne peut être ordonné prêtre; le maître d'un esclave qui s'est marié sans son consentement, peut le séparer de sa femme; un père peut vendre ses enfants s'il a le consentement de la mère. Duns Scot reprendra cette doctrine. La découverte d'Aristote fournit de nouveaux arguments aux théologiens pour justifier l'esclavage en se plaçant au point de vue du bien commun et de la nature rationnelle de l'homme. Cet aristotélisme arrivera à proclamer l'esclavage de droit naturel : Ptolémée de Lucques, Gilles de Rome. La position de saint Thomas est plus nuancée ou plus embarrassée : il maintient que, dans l'état d'innocence, il n'y aurait pas eu d'esclavage, car celui-ci est conséquence du péché et, en ce sens, ne saurait être dit naturel; mais il a été imaginé *ad utilitatem humanae vitae* car il est bon que le moins bien doué soit conduit par le plus sage. Il ne saurait donc être question de faire une place à l'esclave dans la concorde civique, puisqu'il n'a pas à proprement parler de « destinée sociale ». Sans doute, saint Thomas reven-

diqua pour l'esclave les droits essentiels de la conscience; il reste qu'il ne fait aucune critique ni réserve sur la doctrine d'Aristote. Faut-il penser qu'en justifiant la condition du *servus*, il pense moins à l'esclave qu'au serf ? Mais saint Thomas était d'origine napolitaine, et il y avait, encore au XIV^e^ siècle, des esclaves à Naples et fort mal traités.

(Je ne m'excuse pas d'une aussi longue note : de pareils faits montrent avec quelle lenteur le ferment évangélique a pénétré la société et à quelles résistances l'esprit chrétien aura toujours affaire.)

De toute l'étude peut-être se dégage-t-il l'impression que, dans l'aide indiscutable apportée par la Papauté à l'émancipation du peuple soutenu par le bas clergé, la conjoncture politique a apporté d'abord les mobiles dont la spéculation a mis plusieurs siècles à canoniser et à justifier les motifs.

Mais avant de quitter à regret cet article, je voudrais encore citer son passage sur « l'Action catholique » à la fin du XII^e^ siècle : Les Tertiaires franciscains

allaient contribuer à achever en Italie la ruine de la féodalité, car il était défendu à ces tertiaires de prêter le serment, base juridique de toute la féodalité, et de porter les armes pour participer aux guerres privées entre seigneurs ou communes, car il leur était enseigné le mépris des biens de ce monde et de cette terre notamment, qui était l'assiette même du régime féodal. Il faut d'ailleurs signaler que, à la même époque, le Tiers-Ordre dominicain prenait une orientation sociale différente, puisqu'il se vouait au contraire à la lutte contre l'albigéisme; mais ce souci de prendre en charge les combats de l'Église révèle lui-même que les fidèles commençaient à avoir le sens de leurs responsabilités propres à côté de celles du clergé.

Je signale enfin, dans mars et avril de *Masses Ouvrières*, les articles documentés du chanoine Bardy sur l'origine des paroisses.

De tous ces textes offerts ces deux derniers mois à la réflexion du lecteur, on retirera peut-être une impression mêlée sur la doctrine sociale et les tentatives des catholiques pour organiser le monde. On sent parmi les jeunes, soucieux d'efficacité, une sorte de malaise, à l'égard du passé comme à l'égard du présent.

Dans l'étude du passé, grâce aux disciplines historiques, animées un peu par l'expérience présente et utilisant les récentes méthodes d'analyse sociologique, une admiration sans réserve s'est transformée en partage des responsabilités. Une part de ce qu'on attribuait à la spontanéité de l'Église a été restituée à des mouvements ou à des structures sociologiques extérieures. La doctrine aurait suivi plutôt que commandé les réalisations. Les compromis réalisés, tout en servant le monde, auraient, semble-t-il, nui parfois à des intérêts spirituels de l'Église, aussi bien par leur réussite incontestée que par la viscosité, comme disent les économistes, qui s'en est suivie, freinant la vitesse des évolutions aux périodes de crise.

A l'égard du présent, si on le fait débuter à Lamennais, c'est une impression d'échec, ressentie d'ailleurs par les plus hautes autorités, si l'on en croit le chanoine Cardijn dans l'article précité de *Masses Ouvrières* (avril) :

Dans l'audience privée que le Saint-Père daigna nous accorder au mois de mai, il nous répéta avec tristesse la phrase que lui avait dite, deux jours auparavant, S. Ém. le cardinal Saliège : Saint-Père, le plus grand danger qui menace l'Église en ce moment, c'est que les masses ouvrières ne connaissent rien, mais rien, de la doctrine sociale de l'Église.

Il y a là une constatation troublante, qui suggère un examen attentif et concluant : comment est-il possible que les masses ouvrières du monde ne

connaissent rien de la doctrine sociale de l'Église ? Cinquante-cinq ans après *Rerum Novarum* ? Quinze ans après *Quadragesimo Anno* ? Dix ans après *Divini Redemptoris* ?

A quoi faut-il attribuer cet échec ? Nous avons vu que les analystes s'en prennent au style abstrait des stratèges universitaires, à leur préférence pour les généralités statiques et pour les équilibres métahistoriques. Certains regrettent aussi l'émiettement des réalisations tactiques, qui opposent le franciscanisme ruralisant du *Catholic Worker* aux tendances communautaires d'*Économie et Humanisme*, et aux tendances du Mouvement ouvrier chrétien, toutes s'efforçant de se rattacher par une sorte de déduction autogène aux principes des encycliques. Les uns reprochent aux autres de faire indûment abstraction de la dialectique historique (prise au sens le plus général). Certains l'acceptent, les uns pour n'y voir que sa fatalité, d'autres pour en séparer les outrances et superstructures marxistes, et y déceler un mouvement légitime de libération de l'homme. D'autres, surtout sensibles à son caractère actuel de contrefaçon gnostique et de laïcisation des réalités chrétiennes, y voient une sorte de « négatif » de l'Église, redoutable et pour l'humanité et pour l'Église.

Problèmes délicats où jouent les divers charismes prophétiques, les diverses notions d'Action catholique, les divers mythes autorisés par l'Histoire de l'Église. Au fond, je verrais deux problèmes : le premier serait la définition d' « échec » et de « réussite » sociale de l'Église. Le second, posé plus spécialement par la sensation d'échec, serait de savoir si l'échec est ou non un scandale pour la foi chrétienne. Les principes de solution seraient à exposer dans une théologie sociale de l'Église, construite dans deux perspectives; l'une, juridico-historique (vous commencez à être habitués à ces couples kierkegaardiens), où seraient exposés objectivement les droits, devoirs et pouvoirs de l'Église sur le monde. L'autre, épico-existentielle (*item*), où seraient exposés en termes néotestamentaires la lutte entre le Mystère d'Iniquité et le Mystère de Sainteté; et ses épisodes, du Débarquement à la Libération, et à l'Épuration, c'est-à-dire de Pâques à la Parousie. Il y aurait là la meilleure solution du malaise interne, et de quoi satisfaire au besoin que fait naître en beaucoup d'esprits la concurrence de la Dialectique historique (en son sens restreint), gnose peut-être de l'épopée biblique.

Le pathético-existentiel.

J'en suis à la limite du nombre de pages qui m'est alloué et je n'en suis qu'à la moitié de mon sujet. Vous connaissez par expérience l'angoisse d'avoir à revisser son stylo et à rentrer des pensées nécessaires au monde. Je me contenterai donc ici de quelques références. Trois revues catholiques entre autres vous fourniront matière à réflexions sur ce sujet. Dans *Témoignages XIII*, vous trouverez un article de Gabriel Marcel : « Existentialisme et pensée chrétienne »; un autre d'Aimé Forest : « L'essence et l'existence ». Dans les *Recherches de Science religieuse*, janvier-mars 1947, un article de Jean Mouroux : « Sur la notion d'Expérience religieuse ». Enfin, le récent numéro de la *Revue de Philosophie* est entièrement consacré à l'Existentialisme. Puis-je ajouter l'article de Daniel Wallard sur Jérôme Bosch, dans *Poésie 47*, n° 38.

PEUPLES ET CIVILISATIONS

CONSTANTIN MICHALSKI. *Où allons-nous?*

RAYMOND ARON. *Après la conférence de Moscou.*

JACQUES DUMONTIER. *Du revenu national.*

Les élections du 24 avril et l'avenir de la sécurité sociale, par CHARLES BLONDEL.

HENRI MULLER. *Réflexion sur l'impuissance des ministres.*

LIVRES REVUES

Si nous n'abusons pas — en cette section tout au moins — d'études philosophiques pour mettre en lumière l'esprit qui nous guide, chacun reconnaît vite qu'en l'œuvre d'information, primordiale ici, cet esprit discerne les zones d'intérêt et ordonne à leur sujet nos études. Aujourd'hui, nous avons cru utile de mettre en lumière un aspect trop méconnu de la doctrine évangélique et de la théologie la plus traditionnelle à laquelle celle-ci a donné naissance : leur dynamisme. La conception chrétienne est avant tout une conception historique : remontée par le Christ de l'humanité vers Dieu.

Cette étude du grand spécialiste polonais de la pensée au XIV^e^ siècle, écrite à la sortie d'un camp de concentration, alors que son pays revenait péniblement à la vie, et que lui-même se trouvait progressivement plongé dans une complète cécité, prend toute sa valeur du voisinage avec les articles informés et précis où sont étudiés sucessivement : les conditions de l'organisation de l'Europe, la vie économique, sociale et politique de notre pays. L'étude de quelques livres de haute portée spéculative et quelques réflexions cueillies dans les revues sur la valeur historique du marxisme, ne seront pas non plus sans signification. Peut-être regrettera-t-on de n'être pas également informé sur les problèmes, si angoissants à l'heure actuelle, de l'Union Française, mais la place en chaque numéro est réduite, et, le mois prochain, nous reviendrons amplement sur ce sujet.

OU ALLONS-NOUS?

La question : « Où allons-nous? » tourmente aussi bien celui qui écrit l'histoire que celui qui la crée. Jusqu'à la fin de sa vie, Troeltsch s'efforça de sortir de la pure description historique, de l'historisme qui explique tout ce qui est par ce qui fut. Il ne cessa d'annoncer qu'il était prêt d'atteindre à la solution. Mais cette solution ne vint pas. Et il se contenta de prononcer à Oxford une série de conférences où il constatait qu'il existe en fait plusieurs grandes formes de culture. Au lieu de répondre à la question de base, il donnait de nouveau une description : il faisait ressortir le polymorphisme de la culture.

Cette même question ne laisse pas de tourmenter celui qui crée l'histoire. Tantôt on affirme que l'histoire est créée par des individualités remarquables, par des génies, tantôt par de grandes masses populaires, ou encore par des groupes sociaux. Cette dernière conception est sans nul doute la bonne, avec la réserve, pourtant, qu'au sein de ces groupes chaque individu crée l'histoire, à sa façon, en jouant tel ou tel rôle dans la vie de l'ensemble.

Non seulement l'historien analyse les divers événements et les décrit scientifiquement, mais — enfin — il commence à penser eschatologiquement, à rechercher les moteurs les plus profonds, les moteurs constants, qui œuvrent au cours de l'histoire; il observe les formes et les types dans lesquels ils se concrétisent. Il atteint, enfin, à la question : où? Il atteint au problème du sens de l'histoire — du sens dans l'histoire —, et il commence à évaluer, à « valoriser ». Nous faisons abstraction ici de la question des moteurs constants et des types évolutifs; nous recherchons uniquement le sens de l'histoire, sa fin dernière, sa valeur ultime. C'est ici que s'opère la rencontre de l'historien avec « celui qui crée

l'histoire » et qui ne cesse de se demander quel est le sens de ses efforts et de sacrifices dépassant toute mesure à l'heure de la lutte décisive contre les événements hostiles.

Au temps de la sanglante occupation allemande, c'est d'abord le Polonais qui s'est posé cette question. Il l'a formulée comme il l'a pu, et il y a répondu comme il a pu, qu'il combattît dans les rangs d'un corps de troupe, qu'il pourrît en prison ou dans un camp, qu'il se trouvât dans un atelier de travail ou qu'enfin il conspirât. C'est d'abord le Polonais qui se l'est posée, car on lui répétait à satiété que son État n'existerait plus jamais; et il a senti que la condition de ce fait résiderait dans la destruction de chaque individu. Il s'est donc demandé si sa propre existence avait un sens, si, dans l'histoire, l'existence d'une Pologne souveraine avait un sens; il s'est demandé en conséquence le sens du fait que lui-même combattait, pourrissait, travaillait ou conspirait au risque de perdre la vie.

Cette question : où ?... m'a persécuté comme un spectre importun aux jours de notre infortune. Elle m'a poursuivi dans ma cellule de Breslau, dans la baraque des prêtres de Sachsenhausen. Elle m'a relancé après mon retour à Cracovie, alors que je pouvais constater comment ma ville chérie se dépeuplait de Polonais et se peuplait d'occupants ennemis. En partant pour une campagne perdue, je n'emportai que trois livres : le *Nouveau Testament*, la *Somme Théologique* de saint Thomas et la *Divine Comédie* de Dante. De mes yeux et par les yeux des autres j'ai relu ces trois œuvres en soulignant les textes de traits de crayons de toutes couleurs, en vue de me répondre aussi systématiquement que possible à la question : Où allons-nous ? D'historien de la philosophie il est aisé de se faire philosophe de l'histoire. L'intérêt pour les problèmes de la philosophie de l'histoire était né en moi à mesure que mes yeux s'éteignaient, car, par là, j'ai commencé à m'éloigner de mes recherches sur les manuscrits du moyen âge et à me rapprocher de la vie. Le premier — très modeste — résultat de cette prise d'intérêt fut ma conférence rectorale sur les problèmes contemporains de la philosophie de l'histoire, ainsi qu'une seconde conférence au Congrès international thomiste de Poznan (Posen), en 1934, où je parlai du thomisme en présence de la philosophie contemporaine de l'histoire. Et quand d'autres

combattaient, conspiraient ou pourrissaient dans les prisons, j'écrivais une œuvre d'importance : *Entre l'héroïsme et la bestialité*, mais cette œuvre se désagrégera sans doute en parties et ces parties en broutilles. Il serait commode de se limiter à un étroit secteur dans la réponse à la question posée, en faisant abstraction de ce que dit la religion, ou de ce à quoi aboutit la philosophie chrétienne, ou de ce que disent les autres, mais ce n'est pas ainsi que je procéderai, car un même homme ne peut disposer autour de lui les différents matériaux comme ferait un éclectique souffrant d'indigestion mentale, mais doit ou tout concilier, ou rejeter certaines parties. Et celui à qui sont chères et la religion et la philosophie, et qui, en même temps, croit à la faculté de connaître et à la bonne volonté des autres, ne peut tomber dans l'unilatéralisme : il doit chercher partout des facteurs positifs. Je tâcherai d'esquisser plutôt que de peindre largement. Je montrerai comment on peut construire la réponse plutôt que d'asseoir cette réponse sur de larges assises. Nous verrons : 1° quand la question sur le sens de l'histoire a pris corps dans la conscience humaine; 2° comment y répond le Nouveau Testament en tant que document; 3° sur quels concepts se fonde le thomisme quand il répond à cette question; 4° comment se construit le mythe contemporain.

I

L'homme s'interroge sur le sens de l'histoire

Quand il considérait la révolution qu'Alexandre le Grand accomplissait dans le monde d'alors, Aristote en vint à se convaincre que la culture grecque approchait de sa fin et que lui-même devait, par ses travaux, combler les lacunes existant encore dans cette culture. Le monde ne devait pourtant pas périr avec la Grèce, car, selon Aristote, il existe depuis toujours et existera toujours, mais, de temps en temps, d'immenses catastrophes le bouleversent après lesquelles il ne subsiste que peu d'hommes qui doivent tout recommencer *da capo*, de telle sorte que toutes choses doivent aller ensuite comme elles allaient avant la catastrophe. Les cultures se succèdent les unes aux autres, et chacune

d'elles est séparée de la précédente par une grande catastrophe; chacune d'elles réalise en soi la même et toujours identique entéléchie, forme ou aspect qu'avait déjà réalisé la précédente et que chaque suivante réalisera dans l'avenir. Comme Aristote n'admettait ni la régression à l'infini dans le passé — *regressus in infinitum* —, ni le développement sans fin dans l'avenir — *progressus in infinitum* (H. Mayer) —, il avait créé la théorie des catastrophes et des retours cycliques de la culture. Il évitait le progrès sans fin dans le futur, mais, par contre, tombait dans le cercle vicieux dans lequel doit rouler — également sans fin — le sort de l'homme : il n'a laissé après lui que la tendance à concevoir l'histoire comme un tout et à y distinguer de grandes périodes que l'esprit embrasse plus facilement.

Saint Augustin voyait comment s'effondrait l'Empire romain sous les coups que lui portaient les peuples migrateurs s'enfonçant jusqu'à son cœur même; il observait cette catastrophe et, en même temps, se rendait compte de la force que portait en soi le christianisme qui s'étendait au-delà des espaces de la terre et au-delà du temps. Il opposa donc à la pensée géocentrique de l'Empire romain la pensée théocentrique, exposant que l'histoire humaine doit être conçue comme une marche vers Dieu si l'on ne veut pas être atteint de courte vue dans l'espace et dans le temps. Ce n'est pas la catastrophe extérieure, mais la faiblesse intérieure qui, selon saint Augustin, mène les États et les nations à un déclin graduel, tandis que l'éloignement des horizons leur donne de nouvelles forces évolutives.

Dante voyait comment le rêve de Charlemagne, la *civitas Dei* sur la terre, descendait au tombeau avec Henri VII, et quoiqu'il précipitât aux enfers les adversaires du mythe moyenageux du *sacrum imperium*, il ne put pourtant retenir le cours des événements; un autre Florentin, Machiavel, lui succéda avec son concept du prince sans scrupule moral, mais doué d'une force vitale irrésistible, la *virtù* de l'âme.

Vint la révolution française, puis la révolution provoquée par le machinisme dans la vie économique, et chacune d'elles trouva son expression dans un mythe, dans une philosophie de l'histoire qui emprunta ses instruments de travail à la pensée contemporaine. Après l'universalisme de

Condorcet, après son idée du progrès indéfini et du rôle d'un nouvel état ouvrier, apparut le matérialisme historique de Marx, visant à créer dans le futur un nouveau et unique type de culture. Spengler a prévu le déclin de l'Occident, mais au mythe de Marx il a opposé un autre type rêvé par lui, celui auquel devaient sacrifier les Allemands sous le signe de la croix gammée.

Entre les nouvelles et anciennes conceptions du monde errait encore le minimalisme philosophique sous l'aspect du positivisme, mais qui ne construit pas de conception du monde ne saurait créer qu'une culture amorphe, car l'épine dorsale de toute culture est sa métaphysique, sa conception du monde. L'idée chrétienne du sens de l'histoire était loin de s'identifier au mythe moyenageux du *sacrum imperium*. Pour la concevoir dans sa plénitude, il faut prendre en considération et l'eschatologie théologique et le raisonnement philosophique qui la complètent.

II

La réponse du Nouveau Testament

L'eschatologie ou science des fins dernières peut être conçue ou au-delà du temps ou en rapport avec le temps. Celui-là conçoit l'eschatologie au-delà du temps qui regarde la réalité du point de vue le plus élevé, sondant son essence, ses causes finales et ses fins. Par sa nature la philosophie — — et surtout la métaphysique — sera donc eschatologique, car son rôle le plus profond se manifeste en ceci qu'elle pénètre l'essence même de la réalité et construit sa conception du monde. La théologie, dans son essence, est aussi eschatologique, avec cette différence qu'elle conçoit la réalité dans ses causes les plus profondes en suivant fidèlement la pensée révélée.

Si la philosophie se réduit à ce que l'homme pense de l'univers et à la position qu'il y occupe, la théologie s'efforce de connaître ce que Dieu dit de l'univers et du rapport de l'homme à cet univers. On peut penser aussi eschatologiquement à l'histoire humaine en y incluant nécessairement le facteur temps. Toute philosophie de l'histoire doit recher-

cher ses moteurs et s'interroger sur son sens le plus profond. La théologie considère elle aussi l'histoire eschatologiquement en se fondant sur les documents révélés. C'est ainsi que saint Luc écrit eschatologiquement l'histoire de l'Église en se référant continuellement à l'Esprit-Saint afin de démontrer que ses impulsions internes agissent sur le développement du royaume de Dieu à l'instar du souffle de l'âme humaine agissant sur la vie de l'ensemble de l'humanité. Des lumières sont toujours tombées des sources théologiques révélées sur l'eschatologie philosophique de l'histoire humaine. Les paroles prophétiques du Christ notées par les Synoptiques sont demeurées à jamais la propriété de la pensée chrétienne, et la parousie, l'apparition du Christ comme juge, ne se sont jamais effacées de la conscience chrétienne. Il y eut des époques où cette conscience se ranimait, d'autres où elle s'oblitérait graduellement. On sait combien, dans les dernières dizaines d'années, les écrivains russes, de Dostoïevski à Merezkowski, pensaient eschatologiquement, unissant la pensée révélée à leurs propres spéculations. On sait aussi que l'eschatologie et l'acerbe opposition qui s'élevaient contre elle ne se sont plus tues depuis que Spengler publia son ouvrage sur le déclin de l'Occident.

A la limite du monde antique et du monde chrétien, on eut de plus en plus le sentiment que l'on traversait une crise, que le monde était en voie de complète transformation. Les uns, sur la base des faits historiques, s'efforcent de donner une expression scientifique à la conviction générale, les autres cherchent dans les conceptions philosophiques du monde l'explication de ce qui se passe; les apôtres enfin s'en rapportent à la venue du Christ sur la terre, à l'incarnation de l'éternel Logos et à son œuvre de rédemption par lesquelles la face de la terre doit être changée. La renaissance aussi bien que la naissance s'accomplit dans la douleur; aussi saint Paul associe-t-il l'eschatologie aussi bien avec la mort du Christ qu'avec celle des fidèles au péché sur la voie de la grâce et de l'amour. Pensant eschatologiquement, saint Paul incitait non seulement à contempler la vie proche et lointaine du Christ, mais encore invoquait la nécessité d'ouvrir larges au Christ les portes de l'âme de l'individu et des nations entières. Les divers tour-

nants d'où partent les nouvelles époques de l'existence des hommes sur la terre constituent la parousie, le jugement de Dieu dans l'histoire. La première parousie du Christ fut son incarnation; après elle d'autres devaient suivre. Saint Paul constate une parousie plus proche que l'on peut interpréter ou comme la fin de la vieille Jérusalem, ou comme celle de l'Empire romain. En outre, il annonce une ultime parousie qui devait surprendre les hommes à l'improviste, comme ferait un voleur, ou la mort.

La pensée de la venue du Christ devait être le mot d'ordre appelant à de nouveaux travaux, au renouvellement de la face de la terre; en effet, dans sa seconde épître aux Thessaloniciens, il convie les membres de la commune à ne jamais perdre un instant des yeux la vérité; il leur rappelle qu'ils sont fils de la lumière, qu'ils doivent travailler en plein jour, qu'ils ne doivent pas se cacher dans l'ombre de la nuit. Dans sa seconde épître, saint Pierre complète l'eschatologie de saint Paul, alors qu'il dit que chez Dieu mille ans sont comme un jour, et un jour comme des milliers d'années. Ici l'expression importe peu. Il s'agit uniquement de son sens. Chaque expression eschatologique des Évangiles et des Épîtres des apôtres doit être comprise en profondeur, plus profondément que ne saurait atteindre la pensée humaine. Il ne saurait ici être question de marchander, de s'arrêter au sens étroit : ce serait nuire aux travaux des fils de la lumière et à la chose de Dieu elle-même.

Chez saint Paul, l'attitude eschatologique ne fut pas une attitude passagère qui apparut soudain pour disparaître de la même façon, mais elle se maintint tout au long de ses Épîtres, de la première à la dernière, de la première à Thessalonique en 51 jusqu'à la seconde à Timothée. Il suffit d'un rapide coup d'œil aux appellations du jugement dans les Épîtres de saint Paul, il suffit de les interpréter par le texte même, pour se convaincre que l'apôtre ne parle nulle part de la souffrance pour la souffrance, de la mort pour la mort, du travail pour le travail, mais que toujours et derrière tout il voit le triomphe, la victoire, la résurrection. De tout son enseignement, c'est un souffle de vie printanière qui vient sur nous, bien plutôt que le souffle de la mort, c'est un clair optimisme qui s'étend sur nous bien plutôt qu'un découragement sapant notre énergie vitale. Qui désire péné-

trer l'esprit qui dicta à saint Paul toutes ses paroles sur la parousie du Christ doit mettre en regard de quelques passages classiques de ses épîtres les discours que nous a laissés saint Luc dans les Actes des apôtres.

Dans son épître aux Colossiens, la pensée eschatologique de saint Paul atteint aux sommets les plus élevés et considère la totale réalité de bout en bout. Si on lit le premier chapitre avec attention, on y remarque une grande analogie avec le discours de saint Paul aux Athéniens prononcé sur le mont Arès et avec la métaphysique théologique des premières lignes de l'Évangile de saint Jean, où il est écrit : « Au commencement était le Verbe... tout ce qui s'est fait s'est fait par Lui. » C'est aussi dans l'Épître aux Colossiens que l'éternel Logos existait avant toute création. La réalité créée fut formée par le Logos et pour le Logos. Le Logos est à la base de tout ordre de réalité humaine et extra-humaine. C'est de Dieu, du Logos, qu'est venu l'univers, y compris l'homme, et il tend à retourner à Dieu, au Logos, comme à son but. Il n'existe qu'un seul cycle dans l'univers et dans l'histoire humaine, celui qui vient du Logos et retourne au Logos.

Si dans ses Épîtres l'eschatologie s'adresse plus particulièrement aux individus, dans le discours de saint Paul aux Athéniens elle porte des accents sociaux. Que celui qui n'a, ne fût-ce qu'une ombre d'aptitude à philosopher, lise avec attention le discours de l'apôtre à la sagesse hellénique à Athènes. Il y a conçu l'histoire des hommes comme une recherche de Dieu sur tous les chemins, quoiqu'en fait Dieu soit si près des hommes que ceux-ci ne sauraient être plus près d'eux-mêmes. L'apôtre y prévient contre l'anthropomorphisme, contre la religion par en bas qui, des œuvres de la culture, de la pensée et de l'art des hommes, fait leurs dieux. Saint Paul redoutait l'anthropomorphisme hellénique et l'anthropomorphisme romain, car si l'un déifiait la culture, l'autre, vers la fin de ses jours, déifiait l'empire et son César. L'apôtre recommandait l'obéissance à l'autorité de l'État quand il rappelait que l'autorité vient de Dieu, mais en même temps il rappelait à l'autorité sa dépendance, car il la faisait venir de Dieu. La Stoa hellénique et aussi la romaine écoutaient saint Paul à Athènes ; ils proclamaient, après Aristote, le retour éternel des cycles de la civi-

lisation. Concevant l'histoire du point de vue religieux en tant qu'une incessante recherche de Dieu, l'apôtre ne pouvait consentir à ce que l'histoire humaine tournât dans un cercle vicieux sans but et sans Dieu. Qui cherche Dieu cherche le sens dernier de l'histoire sur la voie de la pensée, de l'art et de l'action. Qui affirme que l'histoire tourne dans un cercle vicieux a perdu le chemin menant à la vérité et doit se délester de ses erreurs. Ce n'est pas une éternelle transformation dans le manège de l'histoire qu'a l'homme devant lui, mais des temps déterminés pour qu'il puisse trouver Dieu en pensée, dans l'art et dans ses actes. Le Logos l'attend à la fin, ce Logos que pressentait la pensée hellénique, ce dieu inconnu en qui nous nous mouvons, nous vivons et sommes tous, Dieu par qui l'histoire reçoit enfin son sens ultime.

Quoiqu'un extraordinaire optimisme émane de l'eschatologie de saint Paul, pourtant le moment qui y domine très haut est celui de la responsabilité de l'homme, non seulement en tant qu'individu; mais aussi en tant que membre d'un important groupe social.

III

Prémisses d'une solution thomiste

La conception thomiste de la philosophie de l'histoire se disposera pour nous autour de trois idées centrales dont la première nous indiquera le but dernier, la seconde les moyens qui y mènent, la troisième la forme du développement historique. Nous analyserons successivement chacune de ces idées pour la comparer avec d'autres concepts.

1. D'ordinaire, on ne veut pas aujourd'hui pousser jusqu'à la fin dernière; on admet seulement des finalités secondes en vue de se les fixer comme dernières, et l'on déclare que l'homme ne saurait atteindre au-delà. Le thomisme aussi parlera de finalités secondes, mais il ne les reconnaîtra jamais comme dernières, et quand il fixera la série hiérarchique des fins, il nommera les finalités secondes : des moyens. Disons immédiatement que pour saint Thomas la

fin dernière de l'histoire consiste en ce que par elle s'accomplit l'assimilation de l'humanité à Dieu. Dès l'abord, ceci peut paraître bizarre et étranger; pourtant cette pensée apparaît là aussi où s'est produite une complète apostasie. Nietzsche sentait en lui un élan irrésistible vers quelque chose de divin quand il déclarait dans *Zarathoustra* qu'il n'y a pas de dieux et que, s'il y en avait, il devrait devenir l'un d'eux. Feuerbach susurre dans l'âme de l'homme : toi-même, tu es un dieu. « Tels des dieux, vous serez sur la voie de la révolution et de la révolte » : telle fut sur terre la première tentation. La philosophie thomiste reprend ce premier mot d'ordre : « Tels des dieux vous serez... », avec cette différence pourtant que là on voulut se faire semblable à Dieu gratuitement et par la voie de la révolution, ici l'assimilation doit s'accomplir par l'effort, par le travail d'innombrables siècles.

Dieu apparaît à l'homme avant tout comme Créateur ; c'est pourquoi l'homme s'efforce par son travail créateur de lui ressembler[1]. L'année dernière, ou peu avant, l'homme s'est rapproché de la toute-puissance de Dieu; il s'en est rapproché d'un pas gigantesque en libérant enfin l'énergie atomique, de telle sorte qu'il peut modifier de fond en comble les méthodes de production et inaugurer une nouvelle période dans le développement de la vie économique. L'homme peut pourtant mettre son succès à profit de manière différente : il peut provoquer sur la terre une catastrophe telle que ne l'avait même pas rêvée Aristote quand il disposait la succession de ses cycles historiques. L'homme s'est rapproché de la Toute-Puissance de Dieu et il peut se rapprocher de la Providence divine, mais en présence de ce fait, il doit aussi se rapprocher de l'Omniscience divine afin de pouvoir sonder les dispositions des hommes et deviner si une catastrophe ne le menace pas du côté de

1. « La fin dernière est de devenir semblable à Dieu. Or, ce qui a proprement raison de Fin, c'est le bien. Les choses tendent donc à devenir semblables à Dieu, en tant précisément qu'il est bon. Mais les créatures ne parviennent pas à la Bonté, telle qu'elle est en Dieu, bien que chaque chose imite la bonté divine à sa façon » (*S. c. g.*, l. III, ch. 30). « ... Les choses tendent donc vers l'assimilation à Dieu, de la manière dont les effets tendent à ressembler à la cause qui les produit. Les choses tendent donc naturellement à devenir semblables à Dieu, en étant cause d'autres êtres » (*S. c. g.*, l. I, ch. 21).

la nation ou de l'État voisin. Pour se garantir, l'homme doit se rapprocher avant tout de la Bonté et de la Charité de Dieu; il doit atteindre à un niveau moral si élevé que personne n'a pu l'imaginer jusqu'ici; il doit y atteindre sous peine de voir — au lieu de la bénédiction — l'énergie atomique apporter sur la terre le jugement dernier et le suicide de l'humanité. Ou l'homme s'élèvera à une bonté qui jusqu'ici n'était pas en général pratiquée, se rapprochant alors d'un pas immense de la Bonté de Dieu même, ou il amènera sur la terre le jugement dernier des hommes par les hommes.

La théodicée parle des attributs de Dieu, des perfections divines, et de telle sorte qu'une perfection se conduit dans une seconde et en quelque façon s'identifie avec elle en ce sens qu'il est impossible de séparer la toute-puissance de la bonté, la sagesse de la justice ou de l'amour. Depuis que l'homme a libéré l'énergie atomique, il doit, dans l'histoire, se rapprocher de son Dieu conçu de façon analogue, et arriver à ce point que son exceptionnelle capacité de régner sur la nature, que sa science extraordinaire s'uniront à une bonté également exceptionnelle sous peine d'introduire la catastrophe dans l'histoire même.

Jusqu'ici, on pouvait considérer le facteur économique comme décisif dans le développement historique; aujourd'hui, c'est le cœur humain qui avance au premier plan. Selon ce dont le cœur humain se remplira, la force de l'homme rapprochée de la toute-puissance divine deviendra pour la terre et pour l'histoire ou une bénédiction ou une malédiction jamais encore imaginée. L'âme humaine doit enfin s'ouvrir au mystère de la Croix et s'emplir jusqu'aux bords de la charité née de la Croix pour s'y purifier et s'y ennoblir pour l'avenir, car — dès lors que nous avons à nous servir de l'énergie dégagée de l'atome — l'histoire humaine sur la terre dépendra bien plus que jamais encore de la bonté du cœur humain.

2. Nous passerons maintenant de la fin dernière dans l'histoire aux finalités secondes que le thomisme nomme : les moyens, et que d'autres, bien souvent, nommeront leurs fins dernières. Ceci se rattache à notre seconde idée directrice, à celle que saint Thomas exprima dans une phrase à jamais inoubliable : *Genus humanum arte et ratione vivit.*

Plus d'un se frottera les yeux d'étonnement. Il se les frottera une seconde fois quand il se rappellera que le bref raccourci de cette phrase « *arte et ratione* » devint le grand mot d'ordre et le cri de ralliement de la Renaissance et de tout humanisme. N'est-ce pas là une mystification ? Non, ces mots se trouvent presque au début du commentaire de Thomas aux *Secondes Analytiques* d'Aristote. Notre âme se réchauffera quand nous saisirons plus étroitement le sens que le thomisme attache au mot *ars*, l'art. Ce sens atteint plus profondément que partout ailleurs, car l'art, *ars*, est pour le thomiste toute transformation de la matière savamment réalisée, tout travail par quoi l'homme se soumet la terre. En conséquence, aussi bien chez Aristote que chez saint Thomas, la main de l'homme est appelée « l'instrument des instruments », *instrumentum instrumentorum*. Les penseurs du moyen âge distinguaient les arts mineurs des arts libéraux, *artes liberales*. Qu'est donc alors pour eux l'art au sens large que j'ai évoqué plus haut ? Il conviendrait de le nommer *ars liberatrix*, car il libère l'homme et le fait sortir du courant biologique général où toute la tendance va à se conformer à la nature et à la vie dans la nature. L'art libère l'homme de la nature, le transformant en son maître et vainqueur, car ce n'est pas l'homme qui, par son art, se conformera à la nature, mais il ordonnera à la nature de se plier à ses inventions. L'art libère l'homme parce que la raison — *ratio* — qui lui est propre travaille dans sa main. Il est impossible, dans l'homme, de séparer la raison de la main, la *ratio* de l'*ars*. Aussi, au moyen âge, l'*artifex* était-il à la tête de la vie bourgeoise, s'opposant à l'ancien serf, *servus*, qui, tel une végétation, était soumis à la nature et à l'homme. La question sociale se réduit à la question du servage dans tous les pays, dans tous les temps et sous tous les régimes, sans en exclure le régime communiste, car nulle part l'homme n'a voulu être esclave, et partout il a voulu être *artifex*, cet artifex qui libère l'esprit et se libère lui-même. La question sociale n'est pas seulement une question de vie économique, une question de propriété, une question de régime, mais aussi et avant tout la question de l'homme, en ce sens que la créature humaine ne devrait jamais, de par la loi, de par la constitution, être un esclave, mais un homme qui se libère, un *artifex*. C'est avec joie

qu'il faut accueillir tous les cours complémentaires, toutes les universités ouvrières et populaires, car c'est d'eux que sortira l'*artifex*, l'homme qui se libère, l'homme qui se révoltera si, de par la loi, il devait devenir un serf, et non un artiste.

Les beaux-arts aussi sont libérateurs en ce sens qu'ils édifient au-dessus de la nature un monde nouveau de la culture humaine. Leur influence éveille en l'homme un Eros, créateur qui, dans son vol, sait s'élever jusqu'aux valeurs spirituelles et languir après le Beau absolu. L'Eros créateur ne touche pas la matière, mais le sommet même de l'âme et tend, par l'art et la technique, par les *artes liberales*, à continuer de libérer l'homme et à contraindre la nature à se modeler sur son invention. L'art et la raison, *ars et ratio*, s'unissent ici plus étroitement encore, d'autant qu'il s'agit maintenant de transformer non seulement le monde extérieur, mais l'homme même. C'est le travail sur l'élément émotionnel qui, surtout, transforme l'homme, et ce en vue d'en exprimer ce qui, malgré tout, est le plus beau au monde : la bonté et la sainteté de l'homme, le caractère moral de l'homme. Dans son *Éthique à Nicomaque*, Aristote représente de façon singulièrement pertinente combien de savant travail il faut pour faire de l'homme un artiste intérieur, cet artiste qui saura garder la mesure en portant en lui un élément émotionnel, mais seulement pour dominer cet élément. Lindworski ne sut rattacher ses remarques sur la formation de la volonté ni à Aristote ni à saint Thomas d'Aquin : au vrai, lui aussi expose qu'en formant la volonté il faut avoir devant les yeux l'idéal de l'artiste plutôt que celui de l'athlète, mais lui-même tombe dans l'unilatéralisme de l'intellectualisme en se limitant à la vie transposée. Il sait indiquer comment se garder adroitement des représentations importunes, il sait indiquer comment on rompt les chaînes des représentations apparemment imbrisables, et pourtant il ne sait pas comprendre que l'homme est artiste précisément alors que par la raison et la volonté il domine en soi l'élément émotionnel pour en composer un ensemble de perfections morales. Saint Thomas montre avec une pénétration sans égale comment la sagesse, qui est l'art de construire les vertus par les différents actes, sait peu à peu mener à dominer la vie du

sentiment et du désir, et non d'une façon despotique, non par un combat contre le tempérament et la constitution, mais par des « prises » habiles, par une répétition pleine de vie des mêmes actes, par un art très particulier ou par une subtile politique intérieure, *politico principatu*[2]. On ne forme pas le caractère en violant le tempérament, mais en sublimant progressivement la vie du sentiment et du désir.

L'homme n'est pas une tour d'ivoire dans laquelle il pût s'enfermer; il n'est pas la monade de Leibnitz qui n'a ni portes ni fenêtres donnant sur le dehors; il est un être social, car ce n'est que par la vie en société qu'il peut accomplir son but vraiment humain, qu'il peut de plus en plus devenir un homme. En éthique, le moyen âge fit deux importantes proclamations : la justice sociale et la charité. Si par la première nous pénétrons dans le domaine des problèmes sociaux, par la seconde nous entrons dans celui des devoirs religieux envers Dieu. Qui acquiert la vertu de justice sociale élève à son niveau tous les actes de ses perfections morales. Qui parvient à acquérir la charité de Dieu transforme la justice sociale en une sorte de culte religieux. La justice sociale elle-même a déjà en soi quelque chose de divin, et par les actes de la charité elle s'élève au niveau du culte religieux envers Dieu. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que la grande affaire de la justice sociale soit devenue l'un des principaux moteurs de l'histoire humaine. Il est vrai qu'ici les facteurs économiques entrent probablement en jeu; il est vrai que probablement la faim physique agit ici comme aiguillon biologique, mais la justice sociale est avant tout un problème moral qui tourmente l'âme beau-

2. Il est vrai que le membre corporel et l'affectivité inférieure sont mus par la partie supérieure de l'âme, mais différemment l'un et l'autre. Car le membre corporel obéit à la faculté supérieure qui lui commande *ad nutum*, et, s'il n'y a pas d'empêchement, sans aucune répugnance de nature, comme on le voit dans la main et dans le pied; tandis que l'affectivité inférieure a par nature une inclination propre, de sorte qu'elle n'obéit pas à l'appétit supérieur *ad nutum*, mais y répugne parfois; c'est ainsi qu'Aristote dit dans sa *Politique* (liv. I, chap. 3) que l'âme commande au corps d'un pouvoir despotique, comme le maître à l'esclave, qui n'a pouvoir de résister à aucun commandement du maître; tandis que la raison use envers les parties inférieures de l'âme d'une puissance royale et politique, c'est-à-dire comme les rois et les chefs des cités commandent aux hommes libres, qui ont droit et pouvoir de résister à certains commandements du roi ou du prince.

coup plus profondément que la douleur ne tourmente le corps. Aussi les encycliques sociales de Léon XIII et de Pie XI constituent-elles des documents historiques, car elles témoignent que dans l'Église en tant qu'organisme religieux, on a ressenti la grande affaire de la justice sociale aussi fortement que dans n'importe quels autres groupes sociaux.

On parle aujourd'hui de la pensée atomisante et de la pensée intégraliste; cette dernière se divise elle-même en organique et totalitaire, surtout quand il s'agit de son rapport avec le régime social. Dans le régime même, il faut de nouveau différencier la technique de l'organisation, de l'esprit du régime rattaché au droit positif et naturel. S'il s'agit donc du penser sur le régime social, toutes les encycliques de Léon XIII et de Pie XI n'admettent qu'un seul totalisme : le totalisme de Dieu par rapport au monde, ce totalisme qui ne pèse à personne, qui ne blesse personne. Il ne fait de personne un esclave si seulement on le comprend profondément. Toutes les encycliques admettent l'organisation des hommes dans le sens horizontal, l'organisation des ouvriers à part et à part l'organisation des patrons, mais elles proclamèrent et proclameront toujours qu'une organisation dans le sens vertical est nécessaire aussi, organisation qui unirait l'ouvrier au patron. La situation ne change absolument en rien du fait que l'État prend à son compte les grands ateliers industriels et agricoles, car entre l'ouvrier et l'État un vivant lien organique doit aussi et devrait aussi exister, un lien tel que pour toutes choses le facteur moral devrait seul décider; autrement, c'est la terreur qui aura à décider. Le besoin du facteur moral fut la source la plus profonde d'où nous vinrent les encycliques des papes qui témoignaient que pour l'Église aussi la justice sociale est une grande affaire dans le développement de l'histoire humaine. Il n'est certainement personne qui contestât qu'aussi bien dans *Rerum Novarum* que dans *Quadragesimo Anno*, l'Église prend la défense de ceux qui sont en bas, de ceux que menace l'esclavage et qui risquent de perdre leur personnalité par une injuste pression d'en haut. L'Église défendit, et défendra, ceux qui sont en bas, quel que soit le régime et quelle que soit la région de la terre où est ce régime.

Le rapport des autorités de l'État aux administrés devrait lui aussi s'exprimer suivant un certain art, *ars*, suivant la sagesse, et non par la violence, de même que le rapport des citoyens aux autorités devrait se traduire par un tact pareil, une sagesse, une certaine perfection morale, *ars*, et non par la violence d'en bas. Ce qui oblige dans notre propre vie intérieure oblige également dans la vie sociale selon le principe thomiste capital : *genus humanum arte et ratione vivit*, l'humanité vit de l'art et par l'art, de la raison et par la raison, et jamais par la violence; l'art n'exclut d'ailleurs pas l'harmonie intérieure ou extérieure.

3. Les thomistes et les non-thomistes peuvent noter dans leurs carnets notre troisième idée centrale qui en général est assez peu connue. Elle se réduit à la thèse de l'évolution dans l'histoire humaine et ce aussi bien dans le domaine de la pensée, et surtout de la philosophie, que dans le domaine de la vie sociale[3]. Saint Thomas souligne d'abord que l'homme, raisonnable de nature, tend toujours de ce qui est moins parfait à ce qui est plus parfait, et ce aussi bien dans sa pensée que dans ses actes. Au début de l'histoire de la philosophie on rencontre des concepts naïfs auxquels d'autres succèdent toujours plus parfaits, toujours plus critiques. De même dans la vie sociale : nous voyons à ses débuts des institutions très imparfaites, primitives, embryonnaires, mais nous constatons qu'avec le temps elles se transforment, s'améliorent, pour tendre à devenir excellentes. Il faut voir la source de ces transformations dans les fortes tensions qui surgissent entre le droit en vigueur ou la constitution et les conditions changées de la vie en commun; ces tensions grandissent à ce point que de nouvelles coutumes se forment, de nouvelles façons de tourner la loi,

3. « *Il semble qu'il soit naturel à la raison humaine de parvenir par degrés de l'imparfait au parfait.* Ainsi voyons-nous dans les sciences spéculatives que ceux qui philosophèrent aux premiers temps, nous livrèrent des éléments imparfaits, qui par la suite furent établis de façon plus parfaite par ceux qui vinrent après. Ainsi en est-il encore dans le domaine de l'action; car les premiers qui tentèrent de trouver quelque chose d'utile à la communauté des hommes, incapables de considérer toutes choses par eux-mêmes, établirent certaines données imparfaites et déficientes en de nombreux points, lesquelles leurs successeurs changèrent, en instituant d'autres, qui pouvaient être moins déficientes pour l'utilité commune » (*S. Th.*, I^{a} II^{ae}, q. 97, a .1).

qui n'agit plus alors que comme frein jusqu'à ce que le législateur se décide enfin à écarter ce frein à l'aide d'une nouvelle loi qui réponde aux nouvelles conditions et ouvre de nouvelles voies de développement pour l'avenir. Cette théorie du passage de l'humanité dans la vie sociale d'un niveau moins parfait à un plus parfait, je l'ai appelée le perfectionnisme. Ce perfectionnisme ne diffère certainement pas du progrès proclamé par Condorcet, quoique certainement il ne se leurre pas de l'illusion qui consiste à croire que, d'un niveau à l'autre, il n'y ait jamais de tensions, il n'y ait jamais telles ou telles protestations contre les survivances de la législation.

Ce que saint Thomas dit de l'art du gouvernement, *prudentia gubernativa*, mérite une particulière attention, cet art qui fait entrer dans son action aussi bien le passé historique que le présent et l'avenir. Il tient compte du passé historique pour ne pas tomber dans les erreurs du futurisme qui, dans ses réformes, ignore délibérément que le régime du moment est la résultante de l'évolution précédente. Il tient compte du présent, affirmant que le facteur gouvernemental, individuel ou collectif, doit posséder le don d'intuition, *intellectus*, pour saisir au vol les tensions naissantes, les besoins de changement qui se manifestent, pour ne pas permettre la violence dans les réactions qui viennent d'en bas. Il tient compte de l'avenir par des prévisions basées sur des études scientifiques, pour ne pas tomber dans l'utopie qui détruit ce qui est et ne sait ensuite le remplacer par rien de meilleur.

Un profond optimisme s'affirme dans ces trois idées centrales autour desquelles se compose la philosophie thomiste de l'histoire. La première découvre devant l'humanité des horizons infinis et divins. La seconde montre de quelle façon on peut se rapprocher d'un idéal inaccessible; elle montre que l'unique chemin est celui qui s'appelle art et raison, *genus humanum arte et ratione vivit*. La troisième affirme qu'aussi longtemps que de fortes tensions collectives naîtront au sein des sociétés vivantes, celles-ci ne passeront pas du niveau moins parfait dans cette évolution au niveau plus parfait, se rapprochant ainsi de leur fin dernière que donne la première idée. De tout ce qui précède, il résulte qu'on peut se demander si la culture humaine est

quelque chose de statique ou de dynamique, si elle est avant tout une sorte de somme des productions de l'âme humaine existant à un moment donné, ou encore un processus vivant et incessant. La première idée du thomisme parle explicitement du processus qui consiste à se rapprocher de plus en plus de la ressemblance à Dieu, *assimilari Deo*; la seconde idée parle de la vie, et par là du continuel mouvement, du continuel changement : *genus humanum vivit...*; la troisième proclame la thèse du passage continu de l'état moins parfait à l'état plus parfait. Nos idées ne nient certainement pas la valeur des institutions déjà existantes, mais elles affirment que les institutions elles-mêmes existent pour qu'au travers d'elles passe le courant de la vie qui nous emporte vers l'éternel Logos par qui tout a été créé et vers qui tout tend. Le dynamisme thomiste va plus loin que tout autre dynamisme, que ceux qui des finalités secondes font leurs fins dernières, perdant par là cet élan indicible qui emporte l'âme de l'homme quand il voit devant lui des horizons infinis, quand il sent en lui une inclination de tous les instants à se faire semblable non pas à une chose, non pas à un homme, non pas à un quelconque processus, mais à Dieu même. Sur la voie qui, par étapes intermédiaires, mène à Dieu, nous pouvons nous joindre à d'autres, nous pouvons collaborer avec eux pour la grande affaire de la justice sociale, mais en définitive, cette affaire de la justice sociale elle-même, nous l'élevons très haut, nous en faisons un grand problème moral, nous sublimons tout le processus de sa réalisation dans un grand acte du culte divin. Nous ne diminuons en rien la justice sociale, nous ne rétrécissons en rien les recherches scientifiques sur l'ensemble des problèmes particuliers qu'elle pose, et nous savons que là nous pouvons aller avec eux, mais par ailleurs nous allons plus loin et nous allons toujours plus profondément, nous poussons jusqu'à l'homme, jusqu'à ce qui en lui est le plus profond, jusqu'à son esprit, jusqu'à sa dignité, en faisant vibrer en lui ce qui ne passe pas, ce qui est immortel, ce qui ne se laisse pas exprimer ni violenter et qui veut toujours monter plus haut, et qui, s'il ne monte pas plus haut, est toujours au moins éternellement inquiet. Peut-être ailleurs m'entendrai-je avec ceux qui aujourd'hui se rallient à saint Augustin, se référant à la phénoménologie contemporaine,

à la contemporaine philosophie des valeurs, pour établir que l'homme a en soi un but immanent dans toutes ses tendances, et ce but, c'est d'être un homme. D'accord; nous disons, nous, qu'il faut être homme et qu'il faut l'être de plus en plus, comme eux incarnant dans la vie les hautes valeurs de la culture, toute la véritable science, tout le véritable bien, tout le véritable beau, affirmant en outre qu'il existe au monde deux grandes affaires : la justice sociale et le culte de Dieu.

Nous ne proclamons pas la théorie des catastrophes, mais nous savons tous qu'il arrive des catastrophes dans l'histoire des hommes; nous voyons de nos yeux que d'anciennes formes de vie disparaissent ou ont disparu, bouleversées dans toutes leurs composantes par la dernière guerre mondiale, et il est certain qu'après cette catastrophe apparaît — et apparaîtra — une tendance à édifier une philosophie de l'histoire, ou à colloquer l'histoire dans les cadres des théories édifiées depuis longtemps : libre à chacun... sous sa propre responsabilité.

IV

Nous avons le ferme espoir qu'après cette sanglante guerre mondiale l'humanité s'élèvera de nouveau d'un niveau inférieur à un niveau supérieur de la culture matérielle et spirituelle, et ce au nom du principe du progrès que nous avons discerné chez saint Thomas; quand il est question de prévoir l'avenir en détail, il est très prudent et ne parle que des possibilités plus ou moins probables, *conjecturatio*, mais quand il s'agit de l'image d'ensemble de l'humanité, il ne doute pas un seul instant que l'histoire humaine ne nous emporte continûment en avant, nous rapprochant de plus en plus de la ressemblance à Dieu. Depuis Sorel, on parle du mythe moderne qui comporte en soi un noyau de pensée enveloppé des rêves issus de l'amour brûlant pour une cause donnée. Le thomisme explique la genèse du mythe de façon très simple, car il sait qu'un amour exalté jusqu'à l'extase mobilise toutes nos facultés de connaissance et de désir, qu'il mobilise notre raison et notre imagination,

les tendant jusqu'à l'effort maximum. Il peut advenir que les rêves de l'imagination l'emportent sur la raison ou vont à l'encontre de ses indications. Sous le souffle de l'amour, il arrive que l'homme rêve dans la raison ou contre la raison, dans la morale ou contre les principes les plus élémentaires de la morale. Le mythe raciste qui, il y a peu, allumait le brandon de la guerre, fut un mauvais mythe, un mythe cruel pour les nations européennes. Pourtant tous les mythes ne sont pas descendus au tombeau avec la défaite allemande, car, sous l'impulsion de l'amour, l'homme cherche un signe poétique pour exprimer ses pensées et ses sentiments, et ce en vue d'entraîner des millions d'êtres. Il y a des mythes antireligieux; mais il y en a d'autres qui n'offensent pas la religion. Quand Maritain, au Congrès international des thomistes à Poznan (Posen), développa devant ses auditeurs le lumineux tableau du type futur de la culture chrétienne, il appela sa pensée un mythe, selon la conception de Sorel. Le raisonnement étant parvenu à son terme, l'imagination peut rêver quand le cœur ne lui permet pas de s'assoupir. C'est du cœur que vient le désir de voir les idéaux, une fois formés, se réaliser dans l'avenir pour devenir la source du bonheur de groupes sociaux tout entiers.

Dans la philosophie de l'histoire également, les rêves apparaissent à côté de la pensée bien étayée, exprimant le plus souvent les désirs sincères d'un auteur et parfois même de tout un groupe social. Si un catholique devait aujourd'hui dire ses rêves, il déclarerait que, comme saint Paul, il aspire après une nouvelle parousie, après une nouvelle révélation du Christ dans l'histoire, et ce par nos mains et notre cerveau, par notre cœur et notre pensée. Les parousies du Christ se sont accomplies à maintes reprises, renouvelant chaque fois la face de la terre. Nous espérons qu'après la dernière guerre la face de la terre se renouvellera non seulement par la libération de l'énergie atomique, mais aussi et avant tout par l'apparition d'un nouveau monde de justice sociale et d'amour qui se rapprochât de Dieu et incarnât tous ses attributs, toutes ses perfections. Nous redoutons la force de l'homme sans l'exceptionnelle bonté de Dieu; nous redoutons même la justice sans la charité, car la justice pourrait dégénérer en cruauté. La Pologne a atteint

l'Oder et la Niesse pour accomplir son grand rôle historique sur les terres des Piasts recouvrées : si quelqu'un veut évoquer le mythe polonais dans le plus proche avenir, il le portera sur nos terres nouvelles. Maritain parle d'un nouveau type de culture chrétienne issu de l'influence de notre religion qui habite et devrait habiter l'ensemble de la culture de façon aussi immanente que Dieu habite l'univers créé par lui. Tout catholique de Pologne désire ardemment que la parousie du Christ par le travail polonais et par l'effort spirituel polonais s'accomplisse jusqu'à l'Oder et jusqu'à la Neisse. Que nul ne nous dise que dans notre pays de grandes masses ouvrières et paysannes s'éloignent de Dieu et s'inscrivent sous le signe de l'athéisme. Non, l'athéisme ennuie bientôt, il fatigue, et il tue la productivité humaine. Nous redoutons l'athéisme dans la force de son élan initial, mais nous ne le craignons pas dans la durée du temps, car il lassera, fatiguera et dégoûtera ses adeptes. Le pire est qu'il sape les forces créatrices dans la société. Qui veut s'en convaincre, qu'il pénètre dans le grand laboratoire social travaillant sur cette terre depuis tant de siècles : qu'il considère l'athéisme bouddhique; qu'il observe à quel point il a rebuté l'homme, à quel point il l'a lassé, et comme il l'a conduit à adorer l'inertie. Le catholicisme inscrit la thèse thomiste sur son drapeau : *genus humanum arte et ratione vivit :* nous vivons du travail de nos mains et de notre esprit, pour — de niveau en niveau — aller toujours plus haut, toujours plus forts des nouveaux instruments de la pensée et de la technique, mais aussi toujours meilleurs, toujours plus proches de Dieu.

Constantin Michalski.

APRES LA CONFERENCE DE MOSCOU

Hitler rêvait d'entraîner avec lui dans la mort le peuple allemand tout entier. Il a fait de son mieux pour réaliser ce rêve démoniaque. Prolongeant la résistance au-delà de tout espoir et de toute raison, il a transformé la défaite de son pays, inévitable dès la fin de 1942 au plus tard, en une catastrophe nationale, sans précédent dans l'histoire. Le Dr Schumacher répète infatigablement que la victoire totale implique la responsabilité totale, et il n'a pas tort. Mais il oublie trop que la défaite totale impliquait à l'avance la misère totale. Or, de cette défaite totale, Hitler lui-même, par son fanatisme aveugle, porte la responsabilité majeure.

Les dimensions démesurées du désastre allemand compliquent la tâche des vainqueurs d'une double manière. Les Alliés occidentaux ne parviennent à entretenir, même à un niveau de vie très bas, 45 millions d'Allemands, dans des villes détruites et avec une économie disloquée, qu'en achetant au dehors, à leurs propres frais, une partie de la nourriture indispensable. D'autre part, Américains et Russes sont directement face à face sur la ligne de démarcation, puisque l'Allemagne entière n'est plus qu'un *no man's land*. Et les puissances se disputent l'influence sur ce champ de ruines, qui sera peut-être demain un champ de bataille, peut-être aussi, le jour où l'industrie allemande sera restaurée, un centre de forces.

En d'autres termes, le problème allemand comporte un double aspect. Pris en lui-même, il se réduit à des données simples. Comment assurer l'existence de 70 millions d'Allemands, tassés sur un sol plus étroit que celui de la France (la densité de la population sera de 200 au moins au km², en France elle est de 72)? Posé par rapport aux politiques concurrentes des Anglo-Saxons et des Russes, il devient singulièrement complexe, même dans ses données, puisque, des deux côtés, on hésite entre la doctrine de l'affaiblissement définitif et celle de la reconstruction du Reich. Des deux côtés, on songe à mettre dans son camp l'Al-

lemagne de demain, tout entière si possible, la moitié en tout cas. Depuis la victoire, les Alliés s'empêtrent dans les contradictions entre les nécessités du problème allemand « en soi » et celles du problème allemand « par rapport aux autres ». A Moscou, on n'est pas parvenu à sortir de ces contradictions.

*
* *

Depuis la victoire, le problème allemand « en soi » s'est aggravé. Les amputations de territoires, pratiquées à l'est, ont privé l'Allemagne d'un cinquième environ de ses ressources alimentaires, de 20 à 25 % de son potentiel industriel. Or, le Reich d'avant-guerre importait 15 % environ de sa nourriture. Même si la production remontait aux chiffres d'avant-guerre, l'Allemagne serait encore obligée d'acheter au dehors quelque 30 % de sa nourriture. Mais, on le sait, les richesses industrielles et agricoles du Reich sont réparties très inégalement entre les différentes zones. Pour 33 % de la population, la zone russe détient 50 à 60 % de la production des céréales panifiables, des céréales à fourrage et de pommes de terre, 67 % des betteraves. La zone britannique, avec 33 % de la population et 70 à 80 % du charbon, du fer et de l'acier, dispose de moins de 20 % des céréales panifiables et des pommes de terre. Quoi d'étonnant que les Anglais aient été obligés d'acheter en dollars du blé aux États-Unis pour nourrir la population de la Ruhr, et qu'en dépit des centaines de millions de dollars dépensés, celle-ci ne reçoive que des rations de famine ? Pour l'industrie, la situation n'est guère plus favorable : l'industrie lourde de base est concentrée dans la Ruhr, l'industrie de transformation et l'industrie légère sont réparties à travers les zones. Depuis deux ans, l'économie, privée de son indispensable unité par un découpage arbitraire, stagne dans le marasme. Pour les zones occidentales, l'activité industrielle atteint à peine le tiers de celle d'avant-guerre. Or, tant qu'on n'aura pas reconstitué l'appareil de production, l'Allemagne demeurera, au centre de l'Europe, un pays de misère sociale et, pour ainsi dire, d'infection politique. Sans un minimum de prospérité allemande, l'Europe n'a aucune chance de revenir à une existence apaisée.

Anglais et Américains ont compris cette nécessité. Ils sont décidés, quelle que soit l'opinion des autres et quel que soit le coût de l'opération, à remettre en marche l'économie allemande. La fusion des zones anglaise et américaine, dont l'efficacité jusqu'à présent est faible, s'insère dans ce plan d'ensemble. Si l'Allemagne est divisée, tant pis, on entreprendra la reconstruction à

l'ouest, partie après tout la plus riche puisqu'elle inclut le bassin de la Ruhr, le plus grand gisement de charbon, la plus formidable forge d'Europe.

La Russie n'est pas opposée à cette reconstruction économique en tant que telle. Aucun homme de bon sens ne s'attache encore aux chiffres établis il y a plus d'un an pour l'industrie allemande de paix par la Commission de Contrôle interallié. La réduction imposée à l'industrie dans son ensemble aurait été de 45 à 50 %. Certaines branches, particulièrement importantes pour l'exportation, auraient été lourdement frappées : on prévoyait que la production de machines-outils qui s'élevait à 645 millions de marks en 1938 ne représenterait en 1949 que 74 millions; pour les produits chimiques de base, réduction prévue de 921 à 368 millions, pour les produits chimiques divers de 2.122 à 1.478, pour le cuivre, le plomb, le zinc, l'étain et le nickel, réduction de moitié. Pour l'acier, le maximum autorisé aurait été de quelque 6 millions de tonnes. On veut espérer que le plan ne fut pris au sérieux par personne, pas même par ses auteurs. Comment une industrie, diminuée de moitié, pourrait-elle assurer à une population aussi nombreuse, vivant sur un territoire rétréci d'un quart, un niveau de vie tolérable ?

Tout le monde à Moscou a été d'accord pour relever le niveau autorisé de l'industrie allemande (ce fut une des rares occasions d'unanimité). Tout au plus les divergences commençaient-elles à se manifester quand il s'agissait de fixer, par exemple, le plafond de la production d'acier. Ces divergences n'auraient pas interdit un accord au moins provisoire. D'un autre côté, on a l'impression que, dans leur zone, les Russes ne se soucient guère des chiffres de la Commission de Contrôle interallié. Ils ont remis en marche une partie de l'industrie, organisée selon le modèle et intégrée au système soviétique. Si la production demeure probablement assez faible, c'est que, industriellement, l'est de l'Allemagne sans l'ouest (c'est-à-dire les industries de transformation privées de leur base charbonnière et sidérurgique) n'a pas de grandes possibilités.

Ce qui a empêché de traduire en action coordonnée la commune volonté de reconstruction économique, c'est l'exigence de réparations et, en particulier, de réparations prélevées sur la production courante. Quand les Russes mettent pour condition à leur consentement à l'unité économique du Reich des réparations prélevées sur la production courante, Marshall les accuse de vendre deux fois le même cheval, car le principe de l'unité économique du Reich avait déjà été admis à Potsdam. D'autre part, quelles sont les conséquences des réparations prélevées sur la production courante ? De réduire le volume des marchandises

allemandes disponibles pour l'exportation, autrement dit d'accroître la charge qui pèse sur Anglais et Américains du fait du déficit de la balance des comptes allemande. Tant que ce déficit n'est pas comblé, toute réparation serait payée aux Russes par les Anglais et les Américains : on conçoit que ces derniers aient hésité.

Il n'est pas question de mettre en doute la légitimité des revendications russes : l'U.R.S.S. a vu son territoire ravagé, ses villes détruites, son agriculture désorganisée, sur une échelle et une étendue inconnues à l'ouest. Qu'elle ait besoin de réparations pour hâter son relèvement, rien de plus évident. Mais si la discussion était des deux côtés exempte d'arrière-pensées politiques, on reconnaîtrait que les réparations ne peuvent venir qu'après une phase initiale de reconstruction. Faute de quoi les réparations seraient payées non par le vaincu à un vainqueur, mais par un vainqueur à l'autre.

Même le principe admis, un sujet de contestation et aussi d'inquiétude s'imposerait à l'esprit de l'observateur de bonne foi. Quel sera le niveau industriel qui rendra possible à la fois un équilibre de la balance des comptes allemands, un niveau de vie décent pour le peuple allemand et un surplus exportable à titre de réparations ? Qu'on ne s'y trompe pas : tout indique que l'on ne saurait concilier ces trois exigences qu'en acceptant une industrie au moins égale à l'industrie allemande d'avant-guerre. Pour mon compte, j'envisagerais sans trouble une telle éventualité. Qu'on reconnaisse au moins qu'elle écarte l'hypothèse, acceptée jusqu'alors, d'une sécurité fondée sur la diminution du potentiel de production.

La délibération de Moscou n'a pas été aussi loin. On s'est borné à constater l'opposition fondamentale : les Russes réclamaient une contre-partie sous forme de réparations en cas d'unité économique. Ni les Anglais, ni les Américains n'étaient prêts à payer l'unification économique par d'importantes réparations, immédiates ou à terme. L'échec était donc inévitable. Comme des deux côtés on n'ignorait pas les intentions de l'autre partie et, par suite, les conséquences de l'attitude adoptée, on en vient à poser la véritable question : dans quelle mesure Russes et Anglo-Saxons désiraient-ils véritablement un accord ou, pour exprimer la même idée sous une forme plus précise : quels avantages ou quelles compensations trouvent-ils, de leur point de vue, à l'échec, c'est-à-dire au maintien provisoire de la situation actuelle ?

Les Anglais et les Américains; disions-nous, sont résolus, en tout état de cause, à reconstruire l'Allemagne de l'ouest. La suppression des barrières entre les zones aurait certainement facilité cette tâche, mais elle n'en aurait pas décisivement modifié

les conditions. L'agriculture orientale a, dit-on, un rendement diminué (ce qui s'explique aisément dans les premières années d'une réforme sociale) et n'aurait guère de surplus exportable. Certaines industries situées dans la zone orientale, électrique à Berlin, textile dans la Saxe et la Thuringe, apporteraient une aide susbtantielle. Mais la perte n'est pas irréparable : dans le cadre de l'Allemagne occidentale (les trois zones américaine, britannique et française), on dispose de charbon et de fer, d'une part des autres matières premières, de la plupart des industries de transformation. Il est possible de réorganiser un ensemble, plus imparfait que celui de l'ancien Reich, malgré tout viable.

Bien plus, l'absence d'unité comporte des bénéfices certains. La propagande soviétique pénètre moins aisément vers l'Ouest. On a l'espoir de rendre une existence tolérable aux masses allemandes avant qu'elles ne soient exposées aux formes extrêmes de la propagande marxiste. On gagne du temps pour l'édification politique des États avant que le pouvoir central du Reich ne soit créé. D'autre part, si l'unification avait été décidée en principe, quelle aurait été la mise en application ? Une fois de plus, la technique russe n'aurait-elle pas permis d'écarter les Occidentaux de l'Est, tout en insinuant vers l'Ouest mots d'ordre et agents ? En bref, l'idée anglo-saxonne est que le désaccord permet au moins de procéder, librement et sans entraves, au travail le plus urgent : le retour à la vie de l'Allemagne occidentale.

Quant aux Russes, ils n'ont pas l'habitude de rien concéder gratuitement. S'ils n'obtenaient pas de réparations sur l'industrie de l'Ouest, pourquoi auraient-ils renoncé à un monopole d'exploitation dans leur zone ? La prolongation du chaos actuel ne risque-t-elle pas de favoriser leur entreprise, d'incliner des millions d'Allemands à la tentation du désespoir ? Sans doute, l'Allemagne orientale, passablement pillée et exploitée, n'offre-t-elle pas des ressources considérables. L'Allemagne occidentale serait une prise incomparable. S'il avait été question d'échanger l'une contre l'autre, on n'aurait pas hésité. Mais la logique de l'unification aurait imposé, sinon la liquidation de la politique de « soviétisation » dans la zone orientale, du moins le retour de celle-ci dans des circuits économiques plus divers et plus souples, en d'autres termes la fin de l'orientation exclusive vers l'U.R.S.S. L'Allemagne orientale serait redevenue partie intégrante de l'Europe et non plus du monde soviétique.

On conçoit qu'un jour Russes et Anglo-Saxons se décident à cette « unification ». Le fait est qu'à Moscou ni les uns ni les autres ne paraissaient impatients de la réaliser. Aucune des deux parties n'était prête à payer le prix qu'exigeait l'autre. Chacune entendait prendre des garanties contre la pénétration de l'in-

fluence rivale dans la zone qui, jusqu'à présent, lui appartient en propre.

La discussion sur le futur gouvernement allemand, l'alternative, centralisation ou fédéralisme, relève essentiellement de soucis du même ordre. Les Russes justifient la centralisation par le patriotisme du peuple allemand, qui se transformerait de nouveau en un nationalisme virulent s'il était blessé par les clauses du traité. Mais cette justification sera difficilement retenue. Les amputations du territoire allemand, pratiquées par les Russes, blessent le patriotisme allemand plus gravement que ne le ferait une décentralisation raisonnable. La justification occidentale du fédéralisme ne vaut guère mieux. Un gouvernement central, même renforcé, ne suffirait pas à donner au Reich, d'ici quelques dizaines d'années, les moyens d'une nouvelle agression. La vérité est que chacun parle comme s'il croyait encore au danger allemand du passé, mais que chacun agit en fonction du danger que susciterait pour lui le ralliement du vaincu à l'allié d'hier et rival d'aujourd'hui. En bref, les Occidentaux craignent une Allemagne soviétisée, les Russes une Allemagne avant-garde des démocraties capitalistes. La technique soviétique du parti unique a plus de chance de réussir dans le cas d'un État centralisé. La démocratie pluraliste s'adapte mieux à une multiplicité d'États. En tout cas, les partis anti-communistes seraient quasiment assurés de maintenir une majorité et leur pouvoir dans les États de l'Ouest. Or, on revient toujours au même point : chacun entend conserver dans l'unification le contrôle de sa zone.

*
* *

Dans ce jeu diplomatique, quel rôle a tenu la France ? Sur certains points, elle adoptait une position proche de celle de la Russie soviétique : comme celle-ci, elle réclamait des réparations et un contrôle international de la Ruhr. En matière de démilitarisation et même de dénazification, elle aurait peut-être suivi assez volontiers la Russie. Au contraire, en matière politique, elle se trouvait à l'extrême opposé puisqu'elle proposait une forme radicale de fédéralisme, alors que M. Molotov réclamait un gouvernement centralisé. Enfin, sur la revendication précise et immédiate qui nous intéressait le plus, à savoir l'intégration de la Sarre dans l'unité économique de la France, la réponse soviétique fut négative.

Il semble donc, en première analyse, que la France, tour à tour d'accord avec les uns et avec les autres, ait maintenu cette neutralité qu'imposaient à la fois son désir de ne pas choisir et la structure de son gouvernement. En réalité, la France a été,

presque malgré elle, entraînée vers le camp occidental. En effet, contrôle international de la Ruhr, réparations, sont liées à la grande partie diplomatique, elles supposent un accord sur l'ensemble entre Russie et États-Unis. Il va de soi que les Anglo-Saxons ne reconnaîtront pas un droit de contrôle sur la Ruhr aux Russes aussi longtemps que ceux-ci leur refuseront un droit équivalent sur la Silésie. Les revendications demeuraient, donc, dans la situation présente, théoriques. La position française importait peu et aux uns et aux autres, puisque la solution dépendait d'une entente générale, c'est-à-dire essentiellement d'un compromis anglo-américain.

En revanche, sur les problèmes immédiats, organisation politique et Sarre, la France se trouvait du côté anglo-saxon. Elle aussi souhaite que l'État allemand sorte peu à peu *des* États allemands. Il en résulte qu'aux yeux des Russes elle aide les Anglo-Saxons à assurer leur emprise sur l'Ouest avant l'unification. Anglais et Américains acceptaient que la Sarre entrât, dès maintenant, à l'intérieur des frontières économiques de la France, les Russes refusèrent. De leur point de vue, ce refus n'est pas incompréhensible. Certains y ont vu la preuve de leur indifférence à l'égard de la psychologie française et — par extension — du sort du parti communiste français. D'autres ont expliqué ce geste par le mécontentement que leur inspiraient les négociations à trois sur le charbon. Mais les diplomates de Moscou n'ont pas l'habitude de céder à leurs humeurs. Ils se décident d'après un froid calcul du débit et du crédit. Pour mon compte, j'aperçois une raison très simple. La France ne dépend du bon vouloir soviétique (dans l'ordre diplomatique) que sur un seul point : la Sarre. Une fois le oui prononcé, la Russie n'a plus d'autre moyen (en dehors du parti communiste) pour nous arrêter sur la pente occidentale. Et ce oui, la France prétendait le recevoir sans donner de contre-partie. Quoi d'étonnant que M. Molotov ait jugé que rien ne pressait ?

Si explicable et, du point de vue russe, si légitime soit-il, ce refus devrait avoir des répercussions sur l'attitude française. Déjà M. Bidault avait dû reconnaître, en dépit de tout, cette simple vérité que le détour par Moscou n'augmentait pas nos chances d'obtenir le charbon de la Ruhr que détiennent Anglais et Américains. Il lui a donc fallu, à Moscou même, négocier avec les seuls représentants de Londres et de Washington. Certes, l'accord ne nous donne pas entière satisfaction. Les quantités qui nous sont données ou promises ne couvrent pas nos besoins. La portée morale et politique de l'accord n'en demeure pas moins évidente. Quand Moscou appuie nos demandes de charbon de la Ruhr, ce geste ne lui coûte rien et ne nous rapporte guère da-

vantage. Quand nous voulons en obtenir, nous sommes bien obligés de nous tourner vers ceux qui le possèdent.

Il y a plus encore. L'échec de Moscou ne va-t-il pas nous contraindre à choisir, plus que nous ne l'aurions souhaité, entre les deux camps ? Il ne s'agit pas d'un choix, global et bruyant, en faveur de l'Amérique capitaliste, il s'agit d'un choix de fait. Notre zone d'occupation pourra-t-elle être maintenue dans l'isolement, si l'ouest de l'Allemagne est politiquement et économiquement unifié ? La Russie tient, avant tout, à empêcher cette transformation de trois zones en *une* Allemagne occidentale. Le jour où nous y consentirons, de bon ou de mauvais gré, quelles en seront les conséquences sur notre système politique fondé sur le compromis entre communistes et non-communistes ?

Dans les discussions courantes, on a tendance à croire que l'éventualité de la guerre nous pousserait à choisir. Il n'en est rien. C'est l'éventualité d'un armistice prolongé et d'un partage du monde en zones d'influences qui nous entraînera — pour des raisons géographiques évidentes — dans la zone anglo-américaine. Si la guerre devait éclater dans un proche avenir, l'invasion de l'Europe entière par l'armée de la plus grande puissance continentale serait inévitable. En ce cas, la France subirait à nouveau l'occupation, puis peut-être la libération par le fer et par le feu. Quelle possibilité de choix aurait-elle ? Et les Français ne se diviseraient-ils pas dans leur choix ? En revanche, si la tension continue, suivie ou non par un compromis, Anglais et Américains emploieraient le temps gagné à la reconstruction de l'Allemagne occidentale. Comment n'y pas participer ? Si nous nous y refusons, les crédits américains afflueront vers l'Allemagne et éviteront la France, vouée à la stagnation dans la pauvreté et le chaos. Si nous y consentons, nous prendrons une place dans une Europe qui sera évidemment non russe, mais pas nécessairement anti-russe. Notre seule perspective est donc de travailler au relèvement d'une Europe européenne, zone de paix et de neutralité entre les géants d'outre-Elbe et d'outre-Atlantique. Mais les Russes seront-ils jamais persuadés qu'une Europe puisse être non russe sans devenir anti-russe ?

*
* *

On sera peut-être tenté, en lisant ces rapides analyses, de se demander : mais que devient l'Allemagne dans cet imbroglio diplomatique ? Ne se trouve-t-il donc personne pour s'inquiéter de l'Allemagne elle-même, de la menace qu'elle risque de susciter à nouveau demain ? Les Alliés sont-ils incapables d'oublier leurs dissentiments et de prendre ensemble des garanties contre

le retour d'une agression germanique ? Ne voient-ils pas qu'à la faveur de leurs discordes les Allemands vont peu à peu retrouver une certaine autonomie et, s'appuyant tantôt sur les uns, tantôt sur les autres, refaire leurs forces ?

Disons-le nettement. A tort ou à raison — à raison, je crois — personne, sauf quelques Français, ne croit plus au danger allemand, du moins sous la forme qu'il revêtait avant 1939. Autrement dit, personne ne croit plus que l'Allemagne puisse, dans un avenir prévisible, prendre seule l'initiative d'une agression ni contre l'Est (la Russie comptera d'ici quelques années 225 millions d'âmes contre 70 au Reich), ni contre l'Ouest (les États-Unis resteront, cette fois, présents en Europe). L'Allemagne ne serait redoutable que comme force d'appoint d'un camp contre l'autre : avant-garde de l'univers soviétique contre les démocraties occidentales ou bien avant-garde du capitalisme américain contre l'univers soviétique. Dans cette perspective, on conçoit aisément que Russie et États-Unis soient également soucieux de gagner le vaincu à leur cause, et que les manœuvres de séduction (surtout verbales jusqu'à présent) alternent avec les rigueurs de la démilitarisation et de la dénazification.

Dira-t-on que nous ne connaissons pas le choix que fera une Allemagne reconstituée et que l'un ou l'autre des deux Grands aura finalement travaillé pour son rival et pour le roi de Prusse ? Certes, mais les meneurs de jeu en ont si bien conscience qu'ils tâchent de s'assurer, par précaution, la maîtrise de leur zone au moment où ils envisagent l'unification du tout germanique. Dira-t-on que l'Allemagne de demain se refusera à rallier l'un ou l'autre camp et qu'elle s'ingéniera à osciller entre les deux, pour se faire payer au plus cher un concours toujours promis et jamais assuré ? Dira-t-on qu'elle cherchera surtout à brouiller les cartes et à compromettre les relations entre les Alliés d'hier, afin de trouver, dans un nouveau conflit, l'occasion de rétablir sa fortune ? Le risque existe, mais comment ne pas le courir ? Le pire pour l'Europe, pour le monde entier, ce serait la permanence, au centre du vieux continent, d'une société misérable et purulente, livrée aux ambitions des autres et à ses propres démons.

Reconstruire l'économie allemande et rendre aux Allemands un niveau de vie décent, ces tâches s'imposent de toute évidence et la France doit y collaborer, sans regrets et sans angoisse. Ensuite, se posera la question essentielle : que sera moralement le peuple allemand ? Je doute que le Reich, même redevenu nationaliste, retrouve la puissance indispensable à une aventure impérialiste. Mais la politique ne se réduit pas à prévenir la guerre, elle vise aussi à organiser, à rendre humaine la paix. Il y aura

absence de guerre peut-être, il n'y aura pas de paix si l'Allemagne, remâchant ses amertumes, reste à l'écart de la communauté européenne. Mais comment les Alliés parviendraient-ils à ramener l'Allemagne vers la tradition européenne s'ils n'ont d'autre message à offrir que le spectacle de leurs luttes et l'expression de leurs craintes ? Des deux côtés, la dénazification est pratiquée selon des règles pragmatiques, selon les besoins supposés, ici de la démocratie occidentale, là de la démocratie orientale. Au-delà du rideau de fer, elle est une révolution sociale, et beaucoup de nazis échappent aux rigueurs pourvu qu'ils transfèrent leur loyalisme au nouveau parti unifié. Ici, on applique des normes abstraites, tout en s'efforçant d'empêcher que l'ennemi de demain prenne les places enlevées aux ennemis de la veille.

La France fait valoir ses intérêts particuliers, elle réclame du charbon, des réparations et des garanties. La voix d'une nation qui ne parle que pour elle-même ne porte pas loin à une époque où toutes les vieilles nations sont refoulées au deuxième rang et condamnées à l'impuissance par les progrès de la technique dans les vastes espaces eurasiatiques et américains. Cette guerre a marqué la ruine de l'Europe : les vrais vainqueurs lui sont totalement ou partiellement extérieurs. La France retrouvera une politique le jour où elle apportera aux peuples du vieux continent une espérance. Cette espérance désormais porte un nom : l'Europe unie.

RAYMOND ARON.

DU REVENU NATIONAL

De passage aux États-Unis, et ne sachant que faire le dimanche matin, un économiste français[1] entra dans un temple. Il entendit alors les paroles suivantes, tombant du haut de la chaire :

Mes frères, vous savez tous que notre revenu national était, il y a deux ans, de $ 100.000.000; le National Bureau vient de nous apprendre qu'il est monté cette année à $ 110.000.000, soit 10 % d'augmentation. Il est hors de doute que la spiritualité d'un pays s'accroît proportionnellement à son revenu national. Celle des U.S.A. s'est donc augmentée de 10 % en un an. Remercions-en Dieu.

En France, le revenu national n'est pas encore, Dieu merci, au rang des prémisses de l'éloquence sacrée. Mais il vient, en dix-huit mois, d'acquérir droit de cité dans l'éloquence laïque officielle. Il a successivement patronné le Plan Monnet et la conférence des prix et des salaires. Mais est-il autre chose qu'un morceau de bravoure ? S'y réfère-t-on parce que son ésotérisme ne permet guère la vérification de ce que l'on avance en son nom, ou bien est-ce réellement une méthode scientifique éprouvée que d'y recourir dans l'étude des problèmes économiques actuels ? Et dans ce cas, quelles sont les limites de son emploi et le degré de certitude des résultats qu'il procure ?

A ces questions il n'est souvent répondu que par des affirmations entachées de partialité : adhésion enthousiaste ou foi naïve de la part de ceux qui disposent de chiffres; négation totale de sa valeur par ceux qui ne voient que les défauts des statistiques françaises et dont l'esprit est naturellement amené à amplifier le retard certain de notre pays en ce domaine.

A moins de procéder par de semblables affirmations, il faut étudier en détail ce qui se cache sous l'expression « *revenu national* », en demandant au lecteur un effort d'abstraction que l'on essaiera de réduire au minimum.

1. M. P. Dieterlen.

I. — Ce qu'est le revenu national

A. — Le terme même de revenu est déplorablement choisi. L'entité qu'il recouvre tient autant de la production que du revenu. Il ne faut donc pas se laisser influencer au départ. Il vaudrait mieux, bien qu'alors la simplification soit arbitraire dans l'autre sens, avoir en tête l'idée de production nationale.

B. — L'origine de cette notion complexe tient dans la remarque essentielle suivante. A l'échelon individuel il n'y a pas identité entre la production et la consommation. C'est le résultat de la division du travail. Un ouvrier de chez Renault produit un certain nombre d'assemblages de bielles, par exemple, et il consomme un certain nombre de produits : pain, vin, chaussettes, place de cinéma, coiffeur, etc. Entre l'un et l'autre aucune relation physique, mais une relation de valeurs qui tient en deux liaisons. La première liaison est dans l'égalité entre le revenu que l'ouvrier tire de son travail et l'usage qu'il fait de ce revenu pour couvrir ses dépenses. La deuxième liaison est dans le prix de vente d'une voiture Renault (égale à la dépense de l'acheteur) dont le salaire de l'ouvrier est un des éléments.

A l'échelle nationale, au contraire, il y a identité physique entre la production et la consommation pendant une période de temps (sous certaines réserves dont il sera parlé plus loin, notamment en raison des stocks et du commerce extérieur). Aux exceptions signalées près, les Français consomment ce qu'ils produisent[2]. Cette coïncidence engendre une notion plus large que celle de production et que celle de consommation puisqu'elle les englobe toutes les deux. Elle englobe même la notion de revenu reçu par tous et de revenu payé par toutes les entreprises (déplorablement appelé revenu produit).

Le lieu commun des diverses notions économiques est donc le revenu national ou la production nationale pendant une période déterminée. On prend comme période l'année, qui est le rythme de certains éléments, notamment de la production agricole. On conçoit que la coïncidence de ces divers aspects permette des vérifications supplémentaires et fasse du revenu national une des données essentielles de la science économique.

C. — Malheureusement, cette coïncidence n'est qu'approchée.

2. La consommation et la production ne se limitent pas aux matières agricoles et industrielles. Ces termes englobent aussi tous les services : transport, commerce, services médicaux, coiffeurs, etc.

Il y a dans la réalité certaines distorsions qui détruisent la coïncidence des divers aspects élémentaires et rendent donc imprécise la notion globale qui en est la synthèse.

La pureté et la simplicité de la notion de Produit-Revenu national ne seront réalisées en effet que sous les conditions suivantes :

1° *Tout est commercialisé dans la nation.* Autrement dit, toute activité économique est réalisée par une série d'entreprises qui paient des salaires, intérêts et profits, qui achètent des matières premières et vendent au public le produit ou le service, objet de leur activité. Cette définition exclut l'État, ses fonctionnaires et ses impôts.

2° *Il n'y a pas de commerce extérieur.* Non seulement le déficit de la balance commerciale crée des complications théoriques, mais même un commerce extérieur équilibré détruit l'identité physique entre la production et la consommation d'une nation [3].

3° *Il n'y a pas de stockage*, c'est-à-dire que chaque entreprise a les mêmes stocks au commencement et en fin d'année.

4° *La nation ne vit pas en consommant matériellement son capital*, ce que faisait la France dès avant guerre pour les maisons. Cette condition est entachée de théorie comme on le verra plus loin.

Les conditions précédentes assuraient l'identité matérielle des productions et des consommations physiques. Les deux suivantes permettent l'égalité des revenus distribués et reçus :

5° *Il n'y a pas d'émission de monnaie.* (Non plus qu'inversement de destruction de monnaie.) Le nombre de billets en circulation et la qualité des crédits bancaires sont les mêmes au 1er janvier et au 31 décembre.

6° *Tout est payé comptant.*

Les dernières conditions, enfin, assurent l'égalité des circuits physiques et du circuit monétaire :

7° *Les prix auxquels les marchandises sont effectivement vendues sont ceux auxquels elles sont estimées dans le calcul de la production en nature* [4].

3. Il n'y a plus alors qu'une égalité de valeurs avec toutes les hypothèses de la théorie que ce terme comporte. Il suffit de penser que notre commerce extérieur, fort déséquilibré, aurait presque été en équilibre avec les quantité de 1946 échangées *aux prix de 1938*, qui étaient plus avantageux pour le charbon et autres matières premières importées.

4. Cette condition suffit pour la précision de la notion de produit-

Cette porte laissait passage avant guerre à toutes les difficultés concernant les subventions. Elle donne maintenant sur le domaine imprécis du marché noir.

8° *La définition pécuniaire du capital doit correspondre à sa définition physique.*

Cela revient à dire que les augmentations de capital inscrites dans les bilans (ou inversement les diminutions apparaissant sous forme de provision pécuniaire) doivent être non seulement sincères, mais encore conformes à l'augmentation matérielle effective de l'équipement. Il y a là une grande part d'imprécision due à la difficulté théorique d'évaluer la désuétude de cet équipement. Par exemple, les filateurs qui renouvelaient leur matériel sous l'occupation se sont aperçus à la libération que leur équipement était désuet. La conservation de l'équipement au prix de laquelle la production de biens constitue la production nette doit s'accompagner d'une mise à jour technique et même économique. A déterminer cette dernière, la théorie et non plus la simple observation doit s'appliquer[5].

La plupart des controverses sur le revenu national viennent, en général, de ce que certains des huit points n'ont pas été précisés.

D. — Sous ces huit conditions on peut définir la notion commune de production, de consommation et de revenu qui est appelé Production Nationale Nette.

Supposons d'abord qu'il n'y ait pas formation de capital nouveau, les industries d'équipement suffisant juste à entretenir le capital (dans le sens donné ci-dessus au paragraphe 8). Supposons aussi que les particuliers ne vivent que de leurs revenus et n'aient pas de bas de laine où puiser un pouvoir d'achat supplémentaire.

La production nationale nette est alors la valeur Pc des produits et services de consommation mis à leur disposition. Cette valeur est égale au total des salaires payés (S), des intérêts versés au capital (C), des bénéfices distribués (Bd) ou des bénéfices non distribués ou mis en réserves (Br) :

$$Pc = S + C + Bd + Br^{6}.$$

revenu national qui n'exige pas par elle-même des *prix constants*, comme on pourrait le croire. Cette constance n'est utile que quand on veut comparer deux résultats différents.

5. La difficulté est particulièrement importante pour le maintien en état des maisons d'habitation.

6. L'entretien de l'équipement ne doit pas plus que les autres biens intermédiaires figurer dans son expression. Les dépenses d'une entreprise sont, en effet, outre les éléments indiqués, les achats (A) faits à

Mais les ventes sont aussi des achats; les revenus distribués n'étant que S+C+Bd ne peuvent suffire à acheter les produits. Il faut donc qu'il y ait un prélèvement sur les bas de laine égal à Br, faute de quoi les particuliers ne pourraient acheter la production.

Il n'en est pas de même s'il y a constitution de matériels d'équipement nouveau : Mn. On peut alors calculer[7] que cet équipement neuf est égal en valeur à la somme des bénéfices non distribués : Br (qui représente alors un auto-financement) et des sommes E épargnées par les particuliers et prêtées par eux aux entreprises :

$$Mn = Br + E.$$

Dans ce cas, la *production nationale nette* est définie comme la somme des produits de consommation Pc et de l'équipement nouveau Mn[8].

E. — L'on considère souvent la *production nationale brute* qui comprend en sus de la production nette la production de biens d'équipement destinés à remplacer le matériel usagé[9]. Cette notion est intéressante du point de vue de la structure industrielle d'un pays. Mais du point de vue financier comme du

d'autres entreprises. Les recettes étant égales aux ventes, pour une entreprise on a :

$$V = C + S + Bd + Br + A$$
$$\text{ou } V - A = C + S + Bd + Br.$$

Mais, à l'échelle de la nation, tout ce qui ne va pas au consommateur a été vendu par une entreprise et acheté par une autre, et figure donc une fois dans V et une fois dans A : il en est ainsi du drap vendu par le drapier au tailleur et du camion vendu par Renault à la Maison Nicolas pour maintenir son parc de véhicules en état. Donc $V = Pc + A$, ou $V - A = Pc$. Donc $Pc = C + S + Bd + Br$.

7. Dans ce cas, le total des ventes est : $Pc + Mn = S + C + Bd + Br$. Mais les particuliers n'ont acheté que Pc, avec leurs revenus diminués de E, ce qui s'exprime par $Pc = (S + C + Bd) - E$. En retranchant les deux égalités, on trouve : $Mn = Br + E$.

8. Dans ce cas simple, on voit que si la construction d'équipement neuf n'est pas suffisante pour absorber les bénéfices non distribués, les particuliers ne peuvent acheter tous les produits finis *aux prix proposés*, et une crise risque de s'établir. C'est donc la distribution des bénéfices qui est le système régulateur du système, la seule quand il n'y a ni État, ni augmentation de crédit.

9. Les biens d'équipement neuf sont déjà compris dans la production nette. La production brute est donc égale à

$$PB = PN + Me, \text{ mais } PN = Pc + Mn.$$
$$\text{D'où : } PB = Pc + Mn + Me.$$

La production brute est donc le total des biens de consommation et de tous les biens d'équipement (neufs et d'entretien).

point de vue économique, elle constitue un véritable double emploi, l'entretien du matériel étant employé à constituer le produit final au même titre que le tissu sert à faire un complet. Or, il ne viendrait à personne l'idée d'ajouter dans une évaluation de la production le tissu et le complet taillé dans ce tissu. Ce n'est donc pas la production nationale brute, mais la production nationale nette qui est le lieu commun des quantités produites et consommées [10].

F. — Tel est le schéma simplifié et exact de la production et de la consommation. Si l'on revient peu à peu à la réalité en reconsidérant une par une les distorsions réelles que l'on avait supprimées par la pensée, on reconstruit un schéma plus vraisemblable, mais plus complexe. Nous montrerons seulement les complications qu'apporte la réintroduction de l'État et du commerce extérieur.

L'État apporte quatre perturbations principales :

1° Il produit des services qui viennent s'ajouter à la production nationale. Mais comment évaluer ces services gratuits ? [11] On ne le peut qu'arbitrairement en augmentant la production nette calculée précédemment d'une valeur forfaitaire F, en général admise égale au traitement des fonctionnaires [12].

La *production nationale nette* est donc supérieure à la production nette des entreprises : PN = Pc + F.

On appelle PN quelquefois *produit national net* pour montrer qu'il déborde le cadre de la production privée.

2° L'État perçoit des impôts directs et des impôts indirects. Les premiers diminuent le pouvoir d'achat des particuliers; les seconds s'intercalent dans le prix de revient et amènent à considérer deux définitions de la production nette : l'une, sans impôts indirects (dite au coût des facteurs); l'autre, avec les impôts indirects (dite aux prix de marché) [13].

10. Cette nouvelle notion fait apparaître une neuvième indétermination : celle de la limite entre les biens d'équipement et les biens intermédiaires. On ne retient généralement, parmi les premiers, que ceux qui durent plus d'un an (perceuses, mais non ses mèches).

11. Les services payants de l'État sont comptés avec les entreprises.

12. Ce forfait représente la valeur des services de l'État aux seuls particuliers, déduction faite des frais de l'État : telle est, en effet, l'augmentation des services procurés aux particuliers.

13. Le raisonnement de la note 6 peut être repris exactement en intercalant dans le prix de revient les impôts indirects (moins les subventions) I :

$$Pc = S + C + Bd + Br + I.$$

Suivant que l'on ne compte pas I, on obtient la valeur correspondant à l'une ou l'autre des définitions Pc ou Pc I.

3° L'État opère des transferts de revenus par les pensions et la dette publique.

4° L'État a un domaine dont il perçoit les fruits.

De même, l'existence d'un commerce extérieur conduit à la distinction entre Production nationale et Disponibilités (matérielles) nationales. Il est piquant de constater que les Anglais confondent ces deux notions et considèrent dans la production nationale non seulement ce qui est produit sur le sol du Royaume-Uni, mais le produit de tout « facteur de production » anglais à l'étranger. Et ce terme implique en fait les capitaux anglais. La mentalité de chaque peuple s'inscrit dans la forme de ses statistiques[14].

II. — Ce qu'on peut tirer du revenu national

Malgré toutes les imprécisions dont on a signalé les huit chefs, le revenu national donne en gros l'ordre de grandeur de la capacité productive d'un pays. Mais, en outre, il est *l'élément de base auquel on peut en ramener d'autres pour étudier la structure d'une économie nationale*. Comparer la masse des salaires payés, ou l'équipement neuf, au total des revenus distribués, revient à comparer la hauteur de la tête ou la largeur de la main à la dimension de la colonne vertébrale. Mais ces comparaisons ne peuvent tirer leur valeur qu'au prix de trois remarques préalables.

1° L'existence, dans la pratique, des huit causes de distorsions que l'on vient d'indiquer fait qu'il n'y a plus une notion unique de revenu national, mais un certain nombre de données différentes dont chacune a un intérêt différent suivant le point de vue auquel on se place : Production Nationale Brute, Production Nationale Nette, au coût de facteur ou au coût de marché, Disponibilités (au sens matériel) brutes ou nettes, Revenus distribués, etc.

Il en résulte que la représentation de la structure d'une nation est assez bien donnée par les différences de mesure entre ces diverses grandeurs et par la considération de leurs éléments. Le revenu national n'est plus un total, mais une synthèse de toutes les données statistiques du pays.

Les économistes anglais et américains bâtissent ainsi des tableaux assez complexes qui se présentent sous forme d'addition et de soustraction occupant des brochures entières.

A titre d'exemple, voici ce que donneraient les résultats cal-

14. Depuis cette année, en raison du prêt américain, les Anglais font la différence entre les deux notions !

culés pour 1946 sur le revenu national français avec la présentation anglo-saxonne :

	(en milliards de francs)
Revenus distribués[15]	2.450
— Revenus transférés[16]	- 150
	2.300
+ Bénéfices non distribués des Sociétés[17]..	200
Production nationale nette (au coût des facteurs)[18].	2.500
+ Impôts indirects[19]	150
Production nationale nette (au prix de marché)[20]..	2.650
+ Entretien de l'équipement[21].....	350
Production nationale brute[22].....	3.000

Les écoles hollandaise et française préfèrent tenir une véritable comptabilité nationale basée sur l'existence de trois ou quatre grands comptes de patrimoine (Particuliers, États et Collectivités locales, Économie productive[23]), et d'un compte de tiers (retraçant le mouvement avec les colonies et l'étranger). La structure économique du pays s'y révèle alors dans toute sa complexité. Mais, et c'est là l'avantage essentiel, une telle comptabilité ne prend pas parti dans les grandes controverses théoriques

15. Il s'agit de tous les revenus distribués, c'est-à-dire non seulement ceux distribués par l'économie productive, mais aussi ceux distribués (fonctionnaires) ou transférés par l'État. On n'a pas isolé, dans cet exemple simple, les revenus transférés par le système de Sécurité Sociale.

16. Dette publique et viagère. On a aussi fait entrer dans ce poste, pour simplifier, les revenus de l'Étranger (10 milliards) et ceux du Domaine (10 milliards).

17. Évaluation très approximative.

18. Au coût des facteurs, c'est-à-dire ce qui est distribué aux facteurs de production.

19. Non suivant la définition fiscale, mais plus exactement tous les impôts supportés par les prix de revient.

20. La P.N.N. au prix de marché peut représenter ce qu'on appelle en gros le revenu national.

21. Il s'agit des besoins théoriques.

22. Voir plus haut : cette notion comprend des doubles emplois.

23. Quelquefois, le secteur monétaire et bancaire; en outre, on le divise en deux comptes partiels, dont l'un est réservé aux éléments du prix de revient.

et sur les points de définition. Elle présente ses colonnes et les divers théoriciens discutent ensuite entre eux.

Il est beaucoup plus facile de s'entendre sur l'expression : « Le total 10 de la colonne 8 est 375 milliards », que sur cette autre : « Le revenu national est de 375 milliards. »

Ainsi placée à l'amont des définitions, la comptabilité économique est beaucoup plus sûre [24]. Le tableau ci-joint donne, à titre d'exemple, le résumé de la Comptabilité nationale de la France en 1938.

2° Une prise de vue de l'ensemble de l'économie nécessite des bonnes statistiques. A ce point de vue, les recherches sur le revenu national ont stimulé le rassemblement des renseignements chiffrés. Elles ont même opéré une véritable révolution dans ce domaine.

Jusque-là, on se contentait d'indices : par exemple, on mesurait l'activité industrielle par l'indice de la production industrielle. Les études du revenu national exigent que l'on connaisse la valeur absolue de la totalité de la production industrielle, ce qui change le problème de la mesure. L'indice que l'on demandait hier n'apparaît plus aujourd'hui que comme un sondage [25] de la valeur globale dont il sert à mesurer la variation.

Les difficultés d'une telle mesure rendent certains résultats aléatoires. En France, notamment, on ne dispose pas d'un recensement direct de la production. Les statisticiens sont donc comme des cartographes qui feraient de hons relevés, sans avoir une triangulation de base. Un recensement de la production est prévu pour l'année prochaine, mais pour le moment il ne faut jamais oublier l'imprécision des données élémentaires.

3° Ces imperfections pratiques iront en s'atténuant, mais l'interprétation théorique des résultats restera toujours délicate.

Comparer un membre à la hauteur totale du corps suppose que l'on ait dégagé une norme du corps humain. Y a-t-il des normes de l'économie nationale suffisamment dégagées de l'expérience ?

C'est pourquoi si certaines des conséquences que l'on peut tirer de l'étude du revenu national sont de simples constatations, les plus nombreuses, en fait, résultent de l'application d'une

24. Le Commissariat du Plan (18, rue de Martignac) et l'Institut national de Statistique (11, boulevard Haussmann) viennent de publier un essai de comptabilité économique de la France en 1938, dont on donne ci-joint un résumé.

25. Il est curieux de noter que les sondages forment une méthode statistique nouvelle et que les indices, sondages avant la lettre, sont antérieurs à l'élaboration de la méthode des sondages.

COMPTABILITÉ ÉCONOMIQUE RÉSUMÉE DE LA FRANCE EN 1938

(Chiffres en milliards de francs. — Encaissements et décaissements de fonds)

	Compte des particuliers		Compte de l'État et des collectivités		Compte de l'Économie productive				Compte des Colonies et de l'étranger	
					Éléments des prix de revient		Autres éléments			
	Encaissements 1	Décaissements 2	Encaissements 3	Décaissements 4	Encaissements 5	Décaissements 6	Encaissements 7	Décaissements 8	Encaissements 9	Décaissements 10
A. Achats de biens et de services.										
1. Biens non durables et services	—	264	—	8	272	—	1	—	13	14
2. Biens durables de consommation.	—	63	—	4	76	—	—	2	1	8
3. Biens d'équipement	—	—	—	21	69	45	3	5	3	4
4. Mat. pr. et 1/2 prod. exp. ou imp	—	—	—	—	- 17(1)	—	—	—	29	12
Total A.	—	327	—	33	400	45	4	7	46	38
B. Revenus et impôts.										
5. Revenus distribués	371	—	1	58	—	312	10	4	—	8
6. Revenus non distribués.	—	—	—	—	—	16	16	—	—	—
7. Impôts (moins subventions)	—	31	66	8	—	27	—	—	—	—
Total B.	371	31	67	66	—	355	25	4	—	8
C. Mouvements de capitaux.										
8. Emprunts	—	14	22	—	—	—	10	18	—	—
9. Avances de la Banque à l'État	—	—	27	—	—	—	—	27	—	—
10. Dépôts.	—	2	—	6	—	—	16	8	—	—
11. Autres.	12	5	—	10	—	—	3	—	8	8
Total C.	12	21	49	16	—	—	29	53	8	8
D.										
12. Émission de monnaie	—	—	—	—	—	—	17	—	—	—
13. Augmentation de l'encaisse	—	4	—	1	—	—	—	12	—	—
E.										
14. Totaux.	383	383	116	116	400	400	76	76	54	54

Dans ce tableau le total A donne : à la colonne 5 la production brute des entreprises ; à la colonne 9 les importations ; à la colonne 10 les exportations.

théorie. On a dit, par exemple, qu'il était bon que l'équipement de la France ne dépasse pas les 25 % de son revenu national[26]. On a également prétendu que l'épargne pouvait être d'environ 7 % de ce revenu. Qu'y a-t-il dans ces affirmations ? Il n'y a rien moins que l'application d'une loi induite d'expériences précédentes, quand ce n'est pas une affirmation gratuite. Mais cette opération est-elle logique ? Comme il y a à l'heure actuelle peu de mesures sûres du revenu national français, la loi approximative à laquelle on se réfère a été dégagée par des praticiens étrangers[27], en général américains. Dans quelle mesure la comparabilité des structures économiques françaises et nord-américaines permet-elle de généraliser ces résultats à la France ?[28]

Dans d'autres cas, les « théories du Revenu national » ne représentent plus des inductions concrètes, mais des déductions abstraites habillées de l'appareil de mesure et surtout des termes de revenu national. De cette famille sont en général les considérations sur l'épargne en termes de revenu national[29]. Ce n'est pas l'accoutrement qui est alors responsable des conclusions, mais les théories elles-mêmes.

*
* *

Les mesures de revenu national consacrent la substitution de la mesure globale aux mesures de détail en économie. L'engouement qu'elles connaissent est en partie justifié, car elles ont apporté un élément nouveau. Mais il est surtout dû à ce qu'elles permettent de dissimuler des théories abstraites, quand ce n'est pas l'imprécision d'une image facile ou le vide d'une période d'éloquence.

Il en est ainsi de tous les moyens d'expression. L'abus que l'on fait du revenu national n'empêche pas cet outil d'être bon et utile. Le revenu national n'est pas une théorie : ce n'est qu'une

26. Il s'agit d'ailleurs, pour certains auteurs, d'un rapport de l'équipement à la production brute; pour d'autres, d'un rapport à la production nette.

27. Seul en France, M. François Perroux a abordé ces théories.

28. Une économiste anglaise a étudié le revenu national de la Rhodésie du Nord. Pour estimer la valeur de certains produits, dans des centres situés à l'intérieur du pays, elle s'est proposé de déduire de la valeur au port d'embarquement les frais de transport par terre; c'est une méthode applicable pour une structure européenne; mais, en Rhodésie du Nord, on trouve ainsi des prix négatifs !

29. Ce sont les théories de Keynes qui se sont le plus souvent couvertes de ce manteau.

synthèse de mesures. Mais chaque progrès de la pensée scientifique a été dû à la disposition par l'homme d'un instrument de mesure plus perfectionné [30].

JACQUES DUMONTIER.

LES ELECTIONS DU 24 AVRIL ET L'AVENIR DE LA SECURITE SOCIALE

Si l'affirmation que les élections sociales du 24 avril avaient autant d'importance que les élections générales relevait d'une propagande destinée à amener inscriptions et votes, elle renfermait cependant une grande part de vérité. Le résultat de ces élections entraînera en effet d'importantes conséquences sur le plan social, économique, syndical, voire politique. Le résultat global est connu : 75 % de votants, 3.280.183 voix pour la C.G.T. (59,27 %), 1.458.475 voix pour la C.F.T.C. (26,36 %), 507,599 voix pour les mutualistes (9,17 %) divers : 287.973 voix (5,20 %). Pour les caisses d'allocations familiales, les pourcentages sont respectivement : 61,88 %, 25 %, 11,66 %, 1,46 % (listes familiales). Ces chiffres mériteraient d'être analysés de près. Le total des voix cégétistes ne recouvre pas les effectifs annoncés par la confédération : 6.200.000 adhérents. Mais tous les syndiqués n'étaient pas électeurs; mineurs, cheminots, pêcheurs, relèvent en effet de régimes spéciaux. Il n'en demeure pas moins qu'un certain nombre de cégétistes n'ont pas voté pour les listes confédérales; ce fut le cas en particulier pour les fonctionnaires. Le nombre de voix recueilli par la C.F.T.C. dépasse, par contre, largement celui de ses adhérents. Un grand nombre de salariés, enfin, n'a pas été inscrit sur les listes électorales. Il ne faut donc interpréter ces résultats, en ce qui concerne l'importance numérique des deux confédérations syndicales, qu'avec les corrections nécessaires. On aurait pu croire que la lutte se déroulerait essentiellement entre les deux organisations, et les meilleurs amis de la C.F.T.C. manifestaient quelques inquiétudes au sujet du maintien du caractère représentatif de celle-ci à la suite d'une

30. La notion de fortune nationale est encore beaucoup plus floue que celle du revenu national; son imprécision l'avait fait abandonner par les économistes. Cependant, les destructions dues à la guerre et surtout l'épuisement de leurs gisements minéraux ont amené les U.S.A. à remettre cette question sur le tapis des conférences internationales.

compétition électorale où elle se trouvait en concurrence non seulement avec les listes cégétistes, mais avec des listes mutualistes et des listes d'action familiale. C'est en réalité à l'intérieur même de la C.G.T. que le débat s'ouvrit. Une des grandes leçons de ce scrutin fut qu'un nombre relativement élevé des adhérents de la confédération se prononça contre elle, confirmant ainsi ce que diverses manifestations font apparaître depuis quelque temps. Cet état d'esprit peut s'analyser en trois ordres de préoccupations.

Tout d'abord, protestation contre l'emprise communiste sur la C.G.T. Les communistes n'y sont sans doute pas en majorité; mais, depuis la réunification de 1936, ils se sont emparés des leviers de commandes, tant au niveau des unions départementales qu'à celui des organes confédéraux. Ce fait se traduit par des méthodes dictatoriales qui répugnent à l'esprit démocratique et libertaire d'un grand nombre d'adhérents. Il amène aussi à la mainmise d'un parti politique sur le mouvement ouvrier, qui heurte de front la vieille tradition d'indépendance farouche et instinctive vis-à-vis de l'action politique; tradition fortement ancrée dans l'esprit et le comportement du plus grand nombre. Une analyse plus poussée des élections montrerait sans doute que par le jeu du panachage un grand nombre de communistes ont été éliminés des listes cégétistes.

Protestation ensuite contre l'utilisation éventuelle des organismes de Sécurité Sociale pour des fins partisanes ou idéologiques. Réaction saine et dont il faut prendre conscience, car il y va non seulement du sort de l'institution, mais de la paix publique et de la justice sociale. La Sécurité Sociale, comme tout service, est soumise au principe tutélaire de spécialité. Elle est destinée, dans les temps durs que nous vivons, à couvrir l'essentiel de tous les risques par un appel à la solidarité de tous les Français. La faire servir à des propagandes idéologiques, partisanes, syndicales ou confessionnelles, c'est la détourner de sa fin; c'est une erreur et une faute susceptibles d'engendrer un échec et une manière de guerre civile ou religieuse. C'est en tout cas diviser le pays au moyen d'une institution qui, techniquement, ne peut réussir que par la solidarité de tous et qui, moralement, doit au contraire demeurer un instrument d'union et de paix. Un certain pluralisme, concevable il y a quelques années, n'est plus de mise en ce domaine. C'est par de nouvelles formules qu'il convient de sauvegarder des libertés et des responsabilités fondamentales en « humanisant » un appareil trop lourd, trop centralisé, trop éloigné des assurés.

Ceux-ci le sentent bien, et c'est aussi, croyons-nous, à ce point de vue qu'il faut, en troisième lieu, souligner l'importance de leur vote. La C.G.T. présentait le régime actuel comme un bloc intangible, toute réforme étant considérée par elle comme une marque d'hostilité au principe même de la Sécurité Sociale. La « défense de la Sécurité Sociale », qui servit d'étiquette à ses listes, couvrait ainsi une équivoque condamnée par tous ceux qui avaient conscience des insuffisances et des dangers d'une institution conçue *more geometrico*, pensée en fonction des seuls salariés de l'industrie, coulée dans un moule abstrait et rigide, unifiée sans tenir compte de la diversité légitime des milieux, centralisée à l'excès, trop éloignée d'assurés incapables

d'en contrôler la gestion et transformée en bureaucratie lente et coûteuse. L'échec relatif de la C.G.T. est donc la condamnation d'un tel système. L'avenir immédiat devra, en conséquence, remédier à tous ces défauts, qui sont graves et susceptibles de déclencher dans le pays une hostilité de nature à faire échouer une institution devenue nécessaire. Le vote de la loi Morice, du 19 mars dernier, qui assouplit et mutualise l'institution des correspondants de caisses, constitue un premier pas dans la voie des réformes indispensables.

***

Les élections du 24 avril transforment complètement la composition des conseils d'administration des caisses; dans la plupart d'entre eux, la C.G.T. et surtout les communistes perdent la majorité.

Les pourcentages que nous avons indiqués ne s'appliquent en effet qu'au collège des salariés. Ce dernier ne représente que les trois quarts de l'ensemble des conseils des caisses de Sécurité Sociale et la moitié de celui des caisses d'allocations familiales.

Précisons quelques-unes des tâches qui attendent les nouveaux administrateurs en dehors de la gestion quotidienne proprement dite. C'est d'abord l'organisation du réseau de correspondants. Ceux-ci auront un rôle considérable à jouer. Au contact immédiat des assurés, ils sont destinés à « humaniser » le fonctionnement de l'institution et à éviter qu'elle ne serve d'instrument de pression, d'embrigadement ou de propagande. Les sociétés mutualistes prévues par la loi Morice doivent donc être habilitées avec tout le libéralisme compatible avec la bonne marche des caisses.

C'est ensuite l'organisation des rapports qui doivent s'instituer entre celles-ci et les œuvres privées sanitaires et sociales. La grande majorité d'entre elles sont catholiques; toutes doivent conserver une liberté indispensable à l'épanouissement et à l'efficacité des dévouements qui s'y dépensent. Les textes qui réglementent ces rapports doivent donc être interprétés et appliqués dans le plus large esprit de tolérance. Il y va d'ailleurs du succès d'une institution qui, pour réussir, a besoin de toutes les initiatives, de la confiance et de la bonne volonté de tous. Un contrôle technique et une certaine coordination sont indispensables, mais une mainmise serait intolérable et désastreuse à tous points de vue.

Les nouveaux administrateurs auront également à définir et à appliquer le programme d'action sanitaire et sociale qui s'impose en matière de sécurité sociale. Dépistage, prévention, soins, cures, rééducation fonctionnelle : vaste champ d'action d'où doivent être bannis tout sectarisme, tout parti pris, tout esprit de système ou de bureaucratie. Les caisses ne peuvent tout gérer; en ce domaine aussi elles auraient besoin des institutions privées qu'elles devront aider par une large politique de subventions. Ici se pose tout le problème de la médecine sociale. Secret médical, libre choix, médecine de famille, liberté de soins doivent être conciliés avec la socialisation de la sécurité sociale; il y faudra le concours des caisses, du corps médical, des assurés et du service social. Problème capital à résoudre. Par des expériences étrangères et même françaises (médecine de mines par exem-

ple), la fonctionnarisation du corps médical a administré la preuve de sa malfaisance. A l'inverse, doivent être évités le gaspillage des ressources des caisses et l'exploitation des patients. Il y va de l'avenir de l'institution, de l'avenir de la médecine et du corps médical, de la santé du pays.

Les caisses, enfin, auront leur service social propre. La tentation sera grande alors de transformer les assistantes en contrôleuses. Erreur funeste, car celles-ci ne sont pas au service des caisses; elles servent les assurés. Les transformer en fonctionnaires de la Sécurité Sociale ou, pire encore, en instruments de propagande, dénaturerait une institution qui repose avant tout sur la confiance des uns et le dévouement des autres. La finalité propre et l'esprit du service social doivent être sauvegardés sous peine de le faire disparaître.

Marquons en terminant un dernier enseignement des récentes élections. Les listes familiales n'ont obtenu à la Sécurité Sociale que 5,20 % des voix et aux caisses d'allocations familiales, 1,46 %. Sans doute, de nombreux « familiaux » ont-ils été élus sur d'autres listes. Il n'en demeure pas moins que les associations familiales ne peuvent se contenter pour vivre et se développer d'affirmations de principe ou de campagnes d'idées. Pour que le « corps familial » créé par l'ordonnance de mars 1945 prenne vie, il est indispensable que les associations destinées à l'animer trouvent un aliment concret à leur activité et soient capables de mener une action efficace et vivante. L' « avènement du corps familial » est à ce prix.

***

Les élections du 24 avril vont permettre une expérience de collaboration nouvelle dans notre pays. Cégétistes, chrétiens, mutualistes, familiaux, salariés, employeurs, médecins, vont gérer de concert une grandiose institution de prévoyance sanitaire et sociale, dans un aménagement nouveau de la liberté. Cette expérience ne doit pas échouer. Elle doit administrer la preuve qu'un tel concours est possible et efficace. Elle sera ainsi un signe et un moyen d'union entre Français sur un terrain où tous doivent être d'accord. C'est à cette condition d'unité, dans le respect des libertés individuelles et spirituelles, que l'institution nouvelle ne sera pas détournée de sa fin et réussira. Peut-être est-il permis de souhaiter que cette expérience et cette structure soient dans l'avenir étendues à d'autres domaines, où tôt ou tard se manifestera une évolution commandée par les conditions présentes de la vie en société.

CHARLES BLONDEL.

REFLEXIONS SUR L'IMPUISSANCE DES MINISTRES

Dans une précédente chronique nous commentions, à la suite de Goguel, cette triste constatation de fait que jamais jusqu'à présent, dans l'histoire politique de la IIIe République, on n'avait vu s'installer au pouvoir des partis et des hommes en possession d'une doctrine, d'un plan étudié et prêts à l'appliquer.

A voir comment Vichy s'est contenté de faire prendre l'air à tous les fonds de dossiers législatifs empoussiérés dans les administrations, on peut même ajouter que Vichy et ses régimes successifs n'ont pas mieux réussi que les partis pourtant flous de la IIIe République.

C'est cette notion que nous retrouverons, ce manque d'organisation technique des partis à propos d'un petit problème, celui de l'impuissance ministérielle dans la IVe République.

Qu'on me permette une parenthèse. Les réflexions de bonne foi que je présente ici sont dans mon esprit un plaidoyer très général en faveur des ministres (de tous les ministres, quels que soient leurs départements ou leurs partis) qu'en général je crois des hommes de bonne foi et de bonne volonté, s'épuisant de travail pour un résultat minime.

On critique trop les ministres, et on met trop souvent sur le compte du sabotage, de l'incurie, de la mauvaise volonté des personnes, ce qui est inorganisation dans les institutions.

Cette chronique veut être un plaidoyer comme l'était celle que nous avons ici-même consacrée aux administrations.

Qu'on se représente un nouveau ministre, un homme en chair et en os, qui s'installe du jour au lendemain dans une maison où il ne connaît personne, et se trouve liquider une situation dans laquelle il n'est pour rien. Pensons aux ministres nommés en novembre 1945 qui durent, avant le 1er janvier, fixer leurs attributions, défendre un budget préparé par un autre, énorme masse qu'en un mois il leur faut digérer et faire passer au Parlement[1]. Une fois le budget voté, les voici liés, car le budget c'est, concrétisé, ce qu'ils pourront faire et ne pourront pas faire. Ils n'auront que la consolation de préparer un budget pour l'année suivante, conforme à leurs idées, qu'un successeur appliquera.

1. Inutile d'insister sur l'impuissance du Parlement à discuter le budget dans ces conditions. Toutes ces impuissances sont liées.

Pensons à ceux qui leur succédèrent de juin 1946 à novembre, nommés pour trois mois, sans assemblée pour faire voter les lois, l'assemblée ayant décidé de n'être que constituante, aux intérimaires socialistes homogènes de la nouvelle année 1947, aux successeurs dont les « trimestres provisoires » remplacent les douzièmes provisoires d'antan!

Comment, dans ces conditions, cela aurait-il encore un sens de parler de directives ministérielles? Un ministre ne peut rien, il est le secrétaire général de son prédécesseur. Avec une circonstance aggravante, c'est qu'un secrétaire général a un ministre qu'il peut faire changer d'avis et que lui il est lié non à un homme influençable mais à un texte qui fossilise les intentions d'un homme disparu. Il ne peut rien.

De plus il est tiraillé par le caractère quadruple de sa tâche. Il est ministre de quelque chose et donc il doit s'occuper de son département: il est ministre et participe à la tâche du gouvernement; il est homme politique et voué à une tâche de parti; il est enfin député et doit s'occuper de ses électeurs. Un homme supérieurement aidé n'y suffirait pas.

Comment cet homme est-il aidé?

Le personnel administratif lui préexiste et lui survivra, il ne le connaît pas, l'utilise au hasard, avec autant de méfiance politique que d'abandon au savoir technique (l'un et l'autre étant exagérés).

Pour entrer en relation avec ce personnel? un cabinet improvisé. Il sied de mettre ici en évidence la responsabilité des partis. Aucun de ceux-ci, et pas même le parti communiste qui passe à juste titre pour le mieux organisé, pour ne pas dire le seul organisé, n'a réussi à mettre au point son équipe ministérielle. J'entends par là avoir prévu pour chaque ministère des hommes qui se soient préparés à cette tâche, connaissent la « maison », soient au courant de la législation dans ses grandes lignes, aient un programme; non pas seulement des hommes, mais une équipe constituée, avec son ministre, son cabinet ébauché, travaillant déjà ensemble depuis quelque temps.

Chaque parti devrait avoir ainsi son ministère complet, et ce ne serait pas du temps perdu, le « désigné ministre » suivant en permanence pour le compte du parti, même lorsqu'il n'est pas au pouvoir, les affaires d'un département et jouant ainsi au Parlement ou dans les commissions un rôle qui pourrait être constructif? De telles désignations n'étant pas secrètes, le travail du Parlement et du gouvernement en serait facilité.

Tant de mesures techniques ont l'accord de tous les partis et pourraient être débattues entre les experts de chaque parti, « anciens », futurs et actuels ministres.

Qu'on ne s'y trompe pas en effet, le gouvernement politique n'aura raison du gouvernement technique qu'en devenant *technique*, qu'en s'instruisant. C'est le rôle du parti unique dans les États totalitaires, ce doit être le rôle des partis multiples dans les démocraties pluralistes du type occidental.

Or on ne saurait méconnaître l'importance progressive qu'a prise le gouvernement administratif par rapport au gouvernement politique de l'État.

Ce qu'on peut reprocher de pire aux gouvernements qui se sont succédé à la tête de l'État, à leur succession, à leur incompétence, *qu'aggravait leur modestie*, c'est que chaque changement de gouvernement aggravait l'importance des cadres supérieurs de l'administration. Or l'administration non seulement *n'a pas* à gouverner, à prendre des responsabilités politiques, mais elle *ne sait pas*, elle *ne veut pas* gouverner. Elle expédie depuis trente ans les affaires courantes, fixée sur les précédents, et ne fait de trop nombreux textes législatifs qu'avec prudence et sur commande ferme.

En fait, depuis trente ans la France n'est plus gouvernée, mais elle n'est plus administrée non plus, car le travail gouvernemental qu'on demande à l'administration n'est fait qu'aux dépens de la tâche administrative proprement dite, laquelle est de plus en plus négligée.

Bien entendu, la spécialisation technique d'un ministre (ou de son cabinet) n'est pas de même nature que celle d'un haut fonctionnaire, elle est plus élargie vers la politique, vers la coordination interministérielle et internationale; elle est moins précise dans les détails. Bien entendu aussi il serait absurde de cantonner toute sa vie dans un département spécialisé un homme politique. Ce serait le condamner à n'être jamais ministre si le hasard des combinaisons politiques ne donne jamais à son parti le département dont il est spécialiste. Aux partis de savoir si X doit être cantonné dans un département, ou au contraire doit s'occuper de plusieurs successivement, ce qui devrait être le cas général.

Cette école de ministres paraîtra peut-être moins étrange si l'on veut bien un instant réfléchir qu'elle a été réalisée déjà par la Résistance qui avait, longtemps avant la prise insurrectionnelle du pouvoir, désigné ses « secrétaires généraux provisoires » qui tempérèrent un peu le désordre et l'arbitraire du 25 août 1944. Ce que nous proposons, c'est cela même, mais dans le calme et le repos, mais comme une véritable institution.

HENRI MULLER.

LIVRES

J.-T. Delos : *Le problème de civilisation. La Nation*, t. I : *Sociologie de la nation*; t. II : *Le nationalisme et l'ordre de droit*. Éd. de L'Arbre, Montréal, 1944, 2 vol., 200-220 pp.

Il n'y a pas de tâche plus urgente au milieu des urgences de la reconstruction économique, sociale, politique, que de vérifier les valeurs et les notions essentielles sur lesquelles repose la civilisation. Si, plus encore qu'il y a trente ans, la civilisation occidentale s'est sentie mortelle, ce n'est pas seulement parce que, de l'extérieur, un ordre antagoniste l'a menacée, mais sans doute aussi parce qu'elle avait accepté des confusions dangereuses, parce qu'elle avait introduit en elle des germes morbides, qu'il faut déceler et exorciser, si l'on veut rebâtir et non seulement replâtrer. L'empirisme ne pourrait suffire à nous épargner une nouvelle catastrophe, sans doute fatale. Aussi tous ceux qui n'ont pas désespéré de l'homme et de la civilisation, doivent-ils être anxieux des lumières capables d'éclairer notre drame, non pas pour se satisfaire d'en comprendre les causes, mais pour pouvoir travailler à y remédier. C'est évidemment dans cet esprit que le P. Delos livre aujourd'hui au public français le fruit de recherches dont le Canada a eu la primeur en 1944.

Ces deux volumes, d'ailleurs, ne sont qu'une première étape : le « problème de civilisation » engage non seulement la Nation, mais encore l'État et les masses, et des études ultérieures traiteront de ces deux autres données fondamentales.

« Problème de civilisation » : c'est donc cette idée directrice, vérifier les fondements de la civilisation, qui va donner son sens profond à l'étude de la Nation. Car nation et civilisation, pour ne pas sortir nécessairement l'une de l'autre, ont cependant une parenté profonde que manifestera mieux une longue introduction où sont confrontées les deux notions, si souvent confondues, ou mal distinguées, de civilisation et de culture. La civilisation est une valeur spirituelle, un idéal de vie sociale, une réaction mutuelle de l'homme et de l'univers, mais en même temps une réalité historique et sociologique, dont les éléments multiples sont tous le fruit de l'institution de cette valeur, de cet idéal, de cette réaction. « La civilisation, c'est l'esprit de l'homme institué dans le monde et dans l'histoire » (p. 19). Par la civilisation, l'idée prend corps et entre dans le courant de l'histoire. Au contraire, la culture est avant tout culture de l'intelligence; elle résulte de l'effort de connaissance du monde et de soi-même; or le monde est un ordre par rapport auquel nous avons à nous situer, et par conséquent la culture « est comme l'empreinte ou la formation laissée en l'esprit par une science qui manifeste les choses de l'univers dans leur connexion, leur valeur et leur ordre » (p. 30). Civilisation et culture sont donc originairement l'une et l'autre des réalités spirituelles, mais « l'une est *personnelle*, l'autre *institutionnelle* » (p. 33). Ce qui est assez dire l'ordre qui doit régner entre elles, et qu'une civilisation, même en apparent progrès, ne joue plus son rôle et se prépare à disparaître quand elle n'aboutit pas à cultiver davantage ceux qui n'en sont plus qu'illusoirement les bénéficiaires.

Réalité historique et sociologique, la civilisation, aujourd'hui au moins, suppose la nation, mais la nation à sa place, dans sa fonction naturelle. Qu'est-ce donc qu'une nation ? A cette question, c'est par une enquête sociologique qu'il convient de répondre, et la première tâche doit consister à déblayer le terrain des fausses solutions qui l'encombrent. La nation ne se confond pas avec la race : les résultats les plus assurés de l'anthropologie l'établissent nettement. D'ailleurs la nation est un fait proprement social, un réseau de relations sociales, une communauté réelle dans la conscience d'un « nous », dont seul le sociologue peut rendre compte. La théorie de la transmission héréditaire des caractères acquis ne peut davantage être retenue pour éclairer le fait national, dénuée qu'elle est de toute vérification scientifique. D'une façon générale, la génétique peut bien fournir certaines indications précieuses, car la nation inclut des éléments biologiques, mais c'est sur un autre plan,

celui précisément de l'histoire, de la culture, de la civilisation, que la nation se fera vraiment connaître, puisqu'elle est « une communauté historique caractérisée par des mœurs et des institutions » (p. 75). On en revient donc à la nécessité de l'enquête proprement sociologique. Or la conscience nationale apparaît comme liée à un milieu déterminé qui sera donc le premier objet à étudier : milieu... ethnique si l'on veut, formé par le devenir humain et conditionnant les relations de solidarité propres à la nation, milieu qu'on peut appeler aussi *génétique*, puisque ce devenir est à l'image d'une lignée, et que, dans ce devenir, l'homme est marqué, l'homme est produit par l'union déjà établie entre l'homme et la nature et par les institutions que ses prédécesseurs lui ont préparées : où nous retrouvons d'ailleurs ces facteurs qui entraient dans la définition de la civilisation et de la culture, où nous vérifions donc le lien qui apparente toutes ces réalités. Cependant, de soi, l'action du milieu est de caractère déterministe, mais l'homme qui la subit la reçoit aussi comme un être vivant, elle aboutit en lui à une *communauté de conscience*, comparable à une culture, génie national qui, dans un éveil supérieur, se transformera en *conscience de la communauté*. Alors, avec le vouloir-vivre commun, avec la volonté de s'affirmer comme groupe dans la durée, le milieu ethnique aura donné naissance à la nation; la formation définitive de la nation correspond donc à un éveil, à l'apparition d'un élément subjectif, ce qui la rapproche de l'État, mais sans la confondre avec lui, car elle ne cesse jamais d'être liée à un milieu génétique, historique et physique.

Ceci établi, il est possible de préciser les causes sociologiques de la conscence collective nationale et la contexture qu'elle en reçoit. Nous ne poursuivrons pas dans le détail l'analyse de cette recherche; disons seulement que le P. Delos la mène avec une rigueur de discernement, avec une précision de jugement, qui situe lumineusement à sa vraie place chacun des facteurs envisagés et déjà prépare la détermination des caractères propres à la nation et de ceux qui appartiennent à l'État ou à la Patrie; signalons par exemple les pages consacrées aux rapports respectifs de l'État et de la nation avec le territoire, avec la famille, avec les institutions militaires, avec l'ordre international, ou encore, en pareil cadre, la position du problème du prolétariat. Et tout ceci aboutit toujours à des institutions historiques où s'extériorise l'esprit humain, ce qui est la définition même de la civilisation, mais civilisation particularisée en un milieu national par l'influence du devenir humain auquel ces institutions sont étroitement associées.

Il est permis dès lors de tenter une définition de la nation en un chapitre que les lecteurs de la revue ont pu lire déjà dans la livraison d'août-septembre 1945. Rappelons seulement que c'est comme communauté, fortement structurée mais non pas organisée selon un ordre autoritaire, qu'à la différence de la société-État, se présente la nation : entre les deux, il y a une différence de nature, d'origine, de fonction, si bien que les confondre au départ ou croire que la nation, en s'organisant, devient État, c'est aller inévitablement au totalitarisme de l'État-Nation et à l'absorption de la vie privée dans la vie publique. Si le lien de l'unité nationale est avant tout un lien moral, une conception générale de la vie, de même espèce que le lien qui fait l'unité d'une civilisation et d'une culture, on peut authentiquement parler de mission ou de vocation nationale : non pas déterminisme de groupe, mais appel à l'homme intérieur de la part des valeurs spirituelles incarnées dans les formes nationales et qui sollicitent son libre engagement pour une fidélité perpétuellement créatrice; cette vocation souligne une fois de plus que le problème de la nation, c'est encore « une forme du problème de la civilisation et de la culture, de la présence de l'Esprit dans le monde, de l'éternel dans le temps, de l'universel dans le particulier » (p. 195).

La nation ainsi sociologiquement définie, les nationalismes sont ensuite confrontés entre eux : nationalisme libéral et nationalisme totalitaire, nés à l'abri du régime d'État caractéristique de l'époque moderne. Non pas que le P. Delos veuille se livrer à une étude de la psychologie nationaliste pour elle-même, mais son intention de préciser le rapport des phénomènes nationaux avec le problème de civilisation exige cette comparaison grosse d'enseignements. Au premier abord, il peut sembler étrange de rassembler sous une même accolade, fut-ce pour les distinguer ensuite, deux attitudes, deux doctrines, deux philosophies aussi différentes que celles du « nationalisme » libéral, individualiste et démocratique de 1789 et du nationalisme ethnique, his-

torique, racial, totalitaire. Le premier, lorsqu'il parle « nation », n'entend-il pas tout simplement : le peuple comme corps politique de l'État, « corps de citoyens dressé en face du pouvoir qui le gouverne » ? (II, p. 22). Ainsi, dans ce premier nationalisme, la nation, au sens précis du terme, ne paraît pas être encore en jeu. Mais, si différents que soient en effet les deux courants, il y a cependant, dans le premier, déjà, une méconnaissance de la distinction de nature entre État et nation, une assimilation de la volonté nationale à la volonté de l'État, de la souveraineté de l'un à la souveraineté de l'autre, comme si tous les deux se manifestaient par les décisions d'une volonté autonome qui rendait le nationalisme libéral incapable de discerner et de neutraliser les germes de l'évolution ultérieure. Celle-ci fut encore directement favorisée par le principe des nationalités qui semblait d'abord n'être qu'une autre façon d'exprimer le principe de la souveraineté nationale; et c'est ainsi que dans la confusion État-nation, c'est la nationalité qui de plus en plus l'a emporté sur l'État au cours du XIX^e^ siècle, pour conduire de l'étatisme totalitaire d'un Hegel au nationalisme ethnique et racial, non moins totalitaire, du national-socialisme. Seule une exacte distinction de l'État et de la nation est susceptible d'éviter cette évolution, car, seule, elle rend possible à l'individu d'échapper au déterminisme national par sa personnalité spirituelle irréductible, qui lui permet d'accéder à un ordre social rationnel sur le plan du droit; si l'État est au contraire assimilé à la nation, l'État lui-même, devenu État-Nation, prétend immanquablement exercer sur l'individu immergé dans le milieu ethnique, l'influence nécessitante qui l'empêchera de dépasser, tout en s'y appuyant, le particularisme national : problème toujours de l'insertion de l'universel dans l'individuel, de l'esprit dans le réel historique, problème de civilisation.

Dans le nationalisme ethnique les droits issus de la nationalité masquent ceux des citoyens et les conditionnent; dans le nationalisme libéral, les droits du citoyen masquent ceux du national. On n'échappera à ce dilemme qu'en comprenant que l'homme lui-même et non la collectivité, l'homme, personne indépendante, est le premier sujet de droit, que les premiers des droits sont donc les droits de l'homme. D'eux découlent d'abord les droits du citoyen, — absolus, car fondés dans la nature sociale de l'homme en général, — puis les droits du national, bien que la nation manifeste l'homme comme marqué par le particularisme de son milieu génétique, car, si la nation, comme tout phénomène de civilisation, conditionne le devenir de l'homme, c'est d'abord qu'elle part de lui afin de devenir institution humaine. Droits certains, mais relatifs, que ceux du national (à la différence des droits du citoyen), relatifs puisqu'ils sont « une détermination des droits de l'homme à l'histoire » (II, p. 155). Il y a donc entre ces deux catégories de droits, entre les deux catégories de libertés où ils s'expriment, une différence spécifique malgré leur racine commune, parce que ces libertés « s'exercent à des fins aussi différentes que le sont l'idée de l'État et l'idée de la nation, les fins politiques et celles du groupe ethnique » (II, p. 179). On comprend dès lors ce que signifie l'égalité de droit entre nations : au vrai, égalité de droit des nationaux à conserver et développer ce qui, dans leur particularité, favorise en eux la naissance à cet idéal commun de la culture que postule en eux la nature humaine. « L'objet du droit n'est pas le particularisme historique, mais l'universel et l'humain auxquels le particularisme des nations permet d'exister; et le droit, égal en sa source, unique en son ultime objet, rassemble tous les hommes et tous les groupes ethniques dans le même respect des cultures et des civilisations » (II, p. 161).

Mais cependant, n'est-ce pas un fait que la nation aspire à l'État, et l'État à recouvrir la nation ? Oui, si l'on veut, c'est un fait, — récent d'ailleurs dans l'histoire, — mais il faut le comprendre : il est de fait qu'au XIX^e^ siècle la nation a cru trouver dans l'État fort la plus sûre garantie de ses droits, il est de fait qu'au XIX^e^ siècle l'État a cherché dans le développement du sentiment national la garantie de sa force et de son unité, alors qu'il se voulait encore par ailleurs individualiste et libéral; mais avec l'État, c'est une idée nouvelle qui apparaît et qui ne vient pas de la nation : l'idée d'un ordre universel de droit. Ce n'est pas le sens de l'État qui naît avec la nation, c'est le désir de *particulariser* l'État, « qui, de soi, a au contraire tendance à l'universel et ne peut se laisser absorber dans le particularisme sans corrompre l'idée politique » (II, p. 177).

Il est donc urgent de dissocier ces deux points de vue, sans les séparer pour autant, afin d'aménager les rapports de la communauté nationale et de l'ordre politique. Plusieurs formules sont possibles : la formule impériale, la formule fédéraliste surtout, qui répond « au double besoin de notre civilisation : le besoin d'une unité croissante et le besoin de liberté des peuples plus conscients de leur individualité » (II, p. 198). Mais la solution fédéraliste est encore elle-même une solution politique, territoriale, alors que la nationalité, de soi, n'est pas territoriale, mais personnelle. Il faut donc en venir finalement au pluralisme culturel protégé par l'État, seul moyen de respecter les droits culturels et les libertés nationales de tous. Cela suppose évidemment le renforcement du sens de l'État, « le sens du droit de tous et du droit pour tous, le sens de l'égalité et de l'universalité » (II, p. 204), mais cela libère aussi le dynamisme du sentiment national pour l'idéal de culture qui est son véritable but. Mais on n'en peut encore rester là, car l'ordre de droit, de soi universel, ne peut être établi définitivement dans un État que son territoire particularise; il faut donc aller jusqu'à la communauté internationale pour trouver l'ultime garantie des droits du national, des libertés nationales, non moins d'ailleurs que les droits civiques et politiques; car tous ces droits « constituent un bien commun des hommes et des États », « bien commun d'humanité » (II, p. 211), et sont « à la base d'un ordre de civilisation » (II, p. 218).

C'est sur cette dernière perspective que s'achève l'ouvrage du P. D. N'oublions pas d'ailleurs que, s'il se suffit déjà par lui-même, il doit être complété cependant par l'étude connexe de l'État et des Masses. Tous ceux qui l'auront lu, auront certainement trop bien goûté la fermeté de la pensée, l'exactitude du jugement, la limpidité de l'expression, pour ne pas souhaiter avec nous que le P. D. puisse nous donner sans trop tarder les deux ouvrages complémentaires qu'il nous fait espérer et qui donneront toutes ses dimensions au « problème de civilisation ».

P. G.

DIVERS AUTEURS : *Nations ou fédéralisme* (Coll. « Présences »), Plon, 1946, 278 pp.

Quelle espérance y a-t-il d'échapper à la formule rigide de l'État-Nation et de réaliser un ordre international vivable pour les groupes nationaux comme pour les individus ? Le fédéralisme, qui a toujours eu ses adeptes, est-il la panacée qui mettra fin infailliblement à tous nos malheurs ? Mais d'abord, qu'entend-on par fédéralisme ? Le fédéralisme de Proudhon et celui de l'Action Française, celui de l'U.R.S.S. et celui que l'on prône si facilement pour l'Allemagne, n'ont pas grand chose de commun entre eux. C'est à débrouiller cette question que s'attache cet ouvrage collectif, ou plutôt à nous faire prendre conscience de la complexité du problème, pour nous guérir d'un optimisme naïf, sans d'ailleurs, loin de là, nous inviter au pessimisme.

La contribution la plus importante, due au professeur E.-H. Carr, et déjà publiée en Angleterre, est consacrée à une large situation du problème sur le plan politique. L'évolution du nationalisme et l'histoire parallèle des relations internationales se sont accomplies en trois étapes : de la Renaissance à Napoléon, c'est un nationalisme, économiquement mercantiliste, strictement limité aux souverains qui règlent d'homme à homme la vie internationale. Puis, jusqu'en 1914, c'est la démocratisation... bourgeoise d'un nationalisme pacifique au service des revendications politiques de la classe moyenne, dans l'optimisme d'une économie internationale en pleine expansion et dans la croyance aussi fausse qu'universelle que l'ordre politique et l'ordre économique sont indépendants l'un de l'autre. Enfin, depuis la première guerre mondiale, ce système s'est effondré devant la croissance du nationalisme le plus absolu et la baqueroute de l'internationalisme, provoqués par trois causes : l'incorporation effective dans la nation de nouvelles couches sociales, la réunion ostensible du pouvoir économique et du pouvoir politique, l'augmentation du nombre des nations. Finalement, cette troisième étape vient de s'achever en catastrophe. La quatrième période, dans laquelle nous entrons, offre-t-elle vraiment des chances appréciables à un internationalisme renouvelé ? Oui,

pense M. Carr, à condition que l'on sache tirer des événements des leçons qui s'imposent : les droits des nations sont au vrai le droit de leurs nationaux, et les nations sont démodées au double point de vue militaire et économique. D'autre part, un ordre mondial unique est de fait, irréalisable, et la constitution de « blocs » ne paraît que transposer l'ancien nationalisme sur une plus vaste échelle. Il faut donc s'arrêter à la formation d'organisations multinationales nombreuses, d'une extension variée suivant les fonctions diverses qu'elles assumeront (culturelles, économiques ou militaires), opérant à travers les frontières nationales qui n'auront plus qu'une importance politique et, partiellement culturelle, — le but devant être non plus la diffusion de l'idéal démocratique, mais la justice sociale, seule capable d'assurer l'accord universel. Encore faut-il que soit réalisée, condition primordiale, l'entente des Trois Grands au sommet de l'édifice, et l'auteur se montre réservé, si réservé que dans un curieux post-scriptum, il semble en revenir à recommander, sans le nommer, la formation, sous égide britannique, du « bloc » occidental.

De la confrontation du fédéralisme idéaliste et libertaire de Proudhon avec le fédéralisme soviétique qui allie l'autorité vigoureuse du pouvoir central et l'autonomie linguistique et culturelle des unités fédérées, M. Perroux conclut aux principes du discernement nécessaire pour donner à l'idéal fédéraliste une signification réelle. Comme M. Carr, mais spécialement du point de vue économique, il ne voit de solution que dans le renoncement au « localisme » impérialiste ou nationaliste qui veut faire coïncider les différents espaces où s'exercent les différentes activités humaines et qui doit céder la place au « mondialisme » respectueux de l'enchevêtrement des forces réelles.

Le reste de l'ouvrage est consacré à un tour d'horizon sur la situation générale en 1946 (F. Bayle), la Confédération helvétique (M. Pobé), les tendances du fédéralisme américain (D. Lazard), l'organisation fédérale de l'U.R.S.S. (A. Pierre), le lien fédéral dans le Commonwealth britannique (M. Belgion), les espoirs d'une fédération centre-américaine (A. Marvaud), l'idée fédérale en Italie (M. Vaussard), et le problème crucial du fédéralisme en Allemagne évoqué par Robert Aron et W. Röpk : ce dernier, dans son témoignage vigoureux et émouvant, ne voit de solution au problème allemand qu'à mi-chemin entre le particularisme et le centralisme, dans un fédéralisme dont les chances lui paraîtraient sérieuses, si les maîtres actuels du destin de l'Allemagne comprenaient eux-mêmes les vrais besoins du peuple allemand.

M. Daniel-Rops tire limpidement de tous ces travaux les enseignements majeurs qui se résument dans la dissociation nécessaire du couple Nation-État, la solidarité du problème intérieur et du problème international, la nécessité, pour bâtir un fédéralisme libérateur, de partir de l'homme lui-même pour aboutir à l'homme encore et, par conséquent aussi, la nécessité, ajouterons-nous, d'une irremplaçable éducation des hommes sans laquelle les meilleures institutions seront encore instruments de désordre ou de tyrannie.

Au total, cet ensemble constitue un excellent apport doctrinal et documentaire au plus fondamental des problèmes internationaux.

P. C.

GEORGES GURVITCH : *La Déclaration des droits sociaux*. Vrin, 1946, 174 pp.

Parmi les nombreuses publications suscitées par les travaux des Assemblées constituantes, celle-ci est une de celle qui conserveront leur valeur au-delà de l'actualité immédiate. La *Déclaration des droits sociaux*, que présente M. G., est toute inspirée des doctrines bien connues qu'il a exposées dans ses ouvrages antérieurs et qu'il condense dans une substantielle introduction ou dans le commentaire dont il fait suivre son projet : pluralisme vigoureux, définition du droit social comme droit d'intégration et non de séparation délimitative ou de subordination... On suivra peut-être moins facilement l'auteur dans sa conception des rapports de l'État et de l'organisation économique qu'il veut totalement indépendante avec son gouvernement à part, car il n'est pas besoin d'être totalitaire pour admettre que, quelles que soient les dissociations souhaitables, l'État reste la clé de voûte de l'organisation du droit où l'économique doit prendre place.

P. G.

EN LISANT LES REVUES

La Nouvelle Démocratie.

Le parti communiste n'avait pas de bonne revue. On ne peut dire que l'ennuyeuse *Pensée* en fût une, bien que sa valeur tactique soit indiscutable pour maintenir un certain effort d'information, de réflexion, parmi les intellectuels qui ont décidé d'obéir avec discipline aux directives doctrinales d'un parti. *Les Cahiers du Communisme* — successeurs des cahiers du communisme d'avant-guerre — se contentaient de mettre à la disposition des militants les documents dont ils avaient besoin pour le travail de leur cellule. Depuis janvier dernier, ils ont dorénavant un bon mensuel avec *Démocratie Nouvelle*, que dirige M. Jacques Duclos, auquel on ne peut contester l'intelligence.

C'est bien, comme son titre le dit, de nouvelle démocratie qu'il s'agit, au sens si bien précisé par M. Vedel dans l'excellent article paru dans les *Études*, que nous avions signalé il y a longtemps déjà [1]. Ainsi l'expose le directeur de la revue dans l'éditorial du premier numéro :

> En ce milieu du XX^e^ siècle, une grande lutte est engagée entre la démocratie et la réaction. D'un côté, se dresse une démocratie nouvelle ne revêtant plus seulement, comme autrefois, un aspect politique plus ou moins limité, mais s'étendant aussi aux questions économiques et, de l'autre côté, s'agite la réaction toujours semblable à elle-même et décidée à ne reculer devant rien pour essayer de faire marcher l'Histoire à reculons.
>
> Dans cette grandiose bataille qui domine le présent où s'affrontent le passé et l'avenir, notre revue *Démocratie nouvelle* prend résolument parti pour l'avenir, pour la démocratie; elle prend parti pour une démocratie élargie et rénovée, pour une démocratie concrète et vivante, faisant corps avec le peuple, c'est-à-dire pour la démocratie nouvelle dont, par leurs efforts, leurs souffrances et leurs sacrifices, des millions de héros, de martyrs et de combattants ont sculpté le lumineux visage.

Le parti communiste est naturellement celui de tous les mouvements qui veille à suivre la lutte de ses idées à travers les diverses parties du monde, aussi ne serons-nous pas surpris après un article sur la France, de voir défiler des études sur un certain nombre de pays.

Sur les pays entrés dans la sphère d'influence soviétique, *Le plan de deux ans en Tchécoslovaquie*, par Jean Bruhat :

> La bataille du plan biennal tchécoslovaque présente un grand intérêt pour tous les peuples. C'est une épreuve difficile, mais nécessaire, pour une « démocratie populaire », une épreuve dans laquelle les communistes tchèques et slovaques, fidèles à l'esprit du Manifeste du Parti communiste de 1847, « combattent pour les intérêts et les buts immédiats de la classe ouvrière », mais aussi « défendent et représentent l'avenir du mouvement ».

1. *La Vie Intellectuelle* de mars 1946.

Le projet de constitution de la République populaire bulgare, par Étienne Fajon :

Le vote de la Constitution de la République populaire bulgare sera une éape importante dans la lutte des forces démocratiques de la Bulgarie contre les forces de réaction. Il sera, nous n'en doutons pas, le point de départ pour de nouveux succès dans cette lutte.

Le Front de la Patrie, en Bulgarie, est beaucoup plus solide, plus dynamique que la Front populaire que nous avons connu en France en 1936.

La Démocratie Polonaise, par Jean Baby :

La Pologne est en train de prouver qu'il existe d'autres voies, pour réaliser une transformation fondamentale, que la voie suivie par les peuples de l'Union soviétique. Il faut s'efforcer de comprendre pourquoi cela est possible.

1° L'existence de l'Union soviétique, par sa seule présence, par la valeur de son exemple, rend plus facile aux forces démocratiques l'attaque légale des privilèges qui assurent la domination effective d'un poignée de capitalistes.

2° L'expérience polonaise montre que la voie du socialisme est ouverte quand on a coupé les ailes du grand capital par une nationalisation suffisante et quand on a réalisé l'indépendance économique des paysans par la réforme agraire.

3° Quand le secteur nationalisé est suffisamment important et quand la confiance du peuple soutient le gouvernement, il devient possible, mais dans ce cas seulement, d'entreprendre la planification générale de l'économie qui assure le développement rapide et régulier, sans crises ni chômage, de toutes les ressources nationales.

4° Ces résultats ne peuvent être obtenus que si le parti ouvrier parvient à entraîner pour les grandes tâches nationales les partis qui représentent les diverses couches laborieuses de la population.

Sur les adversaires. Après *Le fascisme en Grèce*, par V. Leduc, sur la politique des États-Unis, *Le départ de Byrnes et la Paix*, par Pierre Courtade, départ salué, peut-être un peu trop tôt, avec optimisme :

Qu'on le veuille ou non, il faut bien interpréter cette démission comme l'aveu d'un échec : faillite de la politique d'isolement de l'U.R.S.S., faillite du système arithmétique des coalitions inauguré à la Conférence de Paris.

En ce sens, le 8 janvier semble marquer, quoi qu'on en dise, un changement dans la politique internationale, la fin d'une période, même si, par la suite, les tentatives se renouvellent et les projets sont repris, ce qui n'est pas sûr.

Perspectives américaines, par M. Magnien, où l'espoir d'une crise économique, prometteuse de transformations politiques n'est pas caché, et où l'action de M. H. Wallace est saluée avec sympathie.

L'histoire confirme-t-elle le marxisme ?

Mais, d'un point de vue de fait, *La Démocratie Nouvelle*, au sens où l'entendent M. Duclos et ses collaborateurs, peut-elle se dire si assurée d'être « dans le sens de l'histoire » ?

N'insistons pas sur de légers indices. Chez nous, par exemple, l'échec du parti aux élections de la Sécurité Sociale, en dépit de la prophétie trop assurée de J.W.L. dans le *Journal à plusieurs voix* (décidément trop abondant et inégal) d'*Esprit* d'avril :

La mainmise sur la Sécurité Sociale est, pour l'avenir, une position-clé. Il

n'est pas besoin d'être grand prophète pour penser que la puissance de la C.G.T. en sera considérablement renforcée, et que le P. C. profitera indirectement d'une victoire, que les autres listes (car, outre la C.F.T.C., il y a aussi des « mutuellistes » et des « professionnels ») ne peuvent sérieusement lui contester.

Ou encore le départ des communistes du gouvernement, dont Maurice Duverger nous certifie, dans *Une Semaine dans le Monde*, du 17 mai, qu'il marque la naissance de la IV^e^ République (*La IV^e^ République est née le 6 mai 1947*).

Ou enfin la désaffection des ouvriers envers les syndicats cégétistes. Cf. *La Revue Socialiste*, avril :

Toujours la même raison : l'intolérance de la « majorité » communiste qui va de l'exclusion des opposants à la violence physique, en passant par l'éviction des entreprises des travailleurs qui ne sont pas (ou plus) dans la ligne et par la conquête méthodique des postes de responsables.

Nous nous élevons au plan de la doctrine. Les prédictions marxistes sur la succession nécessaire du socialisme au capitalisme se sont-elles vérifiées ? Non, répond R. Aron dans *Une Semaine dans le Monde*, du 10 mai, commentant le livre de Burnham récemment traduit, mais lu avec intérêt depuis plusieurs années dans les pays saxons, *Managerial Revolution* (*L'Ère des Organisateurs*) :

A la différence du marxisme ordinaire, Burnham nie que le système économique et social postcapitaliste soit nécessairement le socialisme. Au contraire, si par socialisme on entend la disparition des classes et des nations, tout annonce que la société postcapitaliste ne sera pas socialiste.

Les classes ne disparaîtront pas, mais les capitalistes, maîtres des moyens de production, seront remplacés par les « managers », les directeurs, techniciens de l'organisation, qui contrôleront effectivement les entreprises et les branches industrielles.

Qu'*Une Semaine dans le Monde* tiennent un pareil langage, cela ne nous étonne pas. Mais la marxiste (mais non orthodoxe) *Revue Internationale* ne lui cède en rien pour la sévérité sur les prophéties de Marx et de Engels. Dans le numéro de février, à propos de la *Crise de la civilisation après la deuxième guerre mondiale*, Fritz Sternberg écrit :

Aujourd'hui, nous apercevons à quel point Marx et Engels ont sous-estimé la durée d'existence du capitalisme; nous nous rendons compte aussi que le processus de transformation socialiste suit un chemin fondamentalement différent de celui prévu par eux.

Le processus de transformation socialiste suit un chemin différent parce qu'il n'y a pas eu de révolution socialiste dans un quelconque des centres les plus avancés du capitalisme.

Au contraire, le seul pays qui vit le renversement du capitalisme fut un des plus arriérés du point de vue industriel : la Russie. Et la Révolution en Russie ne devint pas le signal d'une révolution socialiste mondiale, mais demeura au contraire isolée.

Ce fait eut pour notre civilisation de graves conséquences :

La Révolution d'octobre a d'abord libéré des énergies puissantes dans toutes les directions. Dans ses premières années, pendant que ses chefs se croyaient encore l'avant-garde d'une révolution mondiale, elle donna naissance à une montée réelle de la culture en Russie. Mais, depuis, les progrès

de la culture ont été complètement arrêtés. Depuis cette époque, rien de nouveau n'a été produit sur le terrain artistique. La Révolution, pour les raisons que nous avons déjà données, est restée isolée. Cet isolement a affecté aussi bien le reste du monde que la Russie. Une fois les chefs soviétiques convaincus que la Révolution resterait vraiment isolée, le problème central de la politique russe devient de combler, ou tout au moins de réduire, le fossé séparant la Russie arriérée des pays plus avancés industriellement, par lesquels elle se sentait menacée. Ce fut l'objectif des plans quinquennaux.

Dans la Russie arriérée, cela signifiait non seulement développer rapidement l'industrie, mais la développer plus rapidement que dans les pays capitalistes. Cela signifiait briser toute résistance intérieure au programme d'industrialisation rapide. Cela signifiait réduire la consommation populaire au minimum; cela signifiait sacrifier les conditions de vie à l'accélération du rythme de construction industrielle. Cela signifiait collectiviser l'agriculture, contre la volonté de millions de paysans, pour accroître la production agricole.

C'est pourquoi, au lieu d'être abandonnée, la dictature a été renforcée en Russie, et l'appareil de terreur a été étendu et perfectionné. C'est pourquoi il ne pouvait plus être question d'un libre développement socialiste; c'est pourquoi la culture s'est trouvée bloquée et stagnante.

Et ne croyons pas que cet état est momentané et pourra bientôt s'améliorer : dans tous les pays, au contraire, il faut nous attendre au déclin de la culture :

La permanence ou le renforcement de la dictature en Russie, pays qui pour beaucoup de gens représente la seule alternative au capitalisme pourrissant, va de pair avec le découragement de l'effort moral et culturel dans les autres pays. La Russie se trouve trop au-dessous des niveaux de culture capitaliste pour pouvoir conserver et développer les meilleurs éléments de la culture bourgeoise; le capitalisme lui-même ne peut plus permettre dans son déclin la liberté morale et culturelle dont il avait besoin et qu'il encourageait à ses débuts; dans cette situation, les valeurs morales et culturelles sont en perdition.

En Russie, un régime politique uniquement préoccupé de réduire l'écart entre sa production et celle des États-Unis ne permettra aucune activité spirituelle ou intellectuelle qui ne contribue aussi directement que possible à l'augmentation de sa puissance et la réalisation de ces objectifs. Tandis que, de l'autre côté, dans le monde capitaliste, la pression politique et économique croissante, l'approfondissement des contradictions de classes, et l'insécurité de la condition de l'individu, ont détruit le climat social favorable au progrès de la moralité et de la culture.

Ce que nous voyons en effet dans le monde n'est pas de nature à contredire ces prédictions. Raison de plus pour que les chrétiens se mettent hardiment à l'œuvre. Il est vrai que leur objectif n'est pas la culture. Mais il est en un sens la moralité, et le reste est promis de surcroît.

Suis-je ici vraiment seul ?

Ce qui ne veut pas dire que ni de Hegel ni de Marx nous ne retiendrons aucun enseignement. Et pas seulement sur le plan économique, mais aussi sur le plan humain, et j'oserais dire spirituel.

Dans *Esprit* d'avril, G. Mounin, communiste, lance un très émouvant appel, par mode de protestation contre le solipsisme littéraire d'un Kierkegaard, d'un Rilke, d'un Kafka :

Je ne sais pas si le silence est ce langage où certains discernent tant de choses; ni si le visage des hommes, à mes yeux presque toujours intraduisible,

parle bien ce langage que lui font tenir les romanciers pressés. J'admets d'ailleurs qu'il y ait là des voies qui me sont fermées. Mais il est d'autres chemins pour communiquer : l'amitié, cette langue si difficile à traduire, et grâce à laquelle vous apprenez sous un bombardement que la mort est devenue impossible ou indifférente, parce qu'il y a sur votre gauche un être auprès de qui vous acquérez le pouvoir de changer d'émotions; la fraternité virile, une sorte de grande amitié rudimentaire, aussi totale, aussi fertile; l'électricité certaine des grandes salles fraternelles des meetings et des concerts, des grands événements contemplés ou partagés, des champs de bataille — où, si chacun ne communique pas tout entier, chacun perçoit pourtant qu'il est uni à d'autres par une partie de soi qui demandait à vivre. Puis encore, ces accidents de la communication : la confidence, la confession. Certains êtres investis d'un pouvoir perceptible de tout accueillir et de tout entendre. (Je ne mets pas ici les prêtres; Salavin l'a bien senti, ils pensent à autre chose.) Si, dans les romans de Malraux, les conversations toujours ont cette densité, cette extraordinaire nudité, cette gravité d'explications à fond, c'est que Malraux veut aussi donner cette leçon magistrale : apprendre aux hommes à se parler.

Au cœur des réunions véritables, sur les lisières de l'action, de l'amitié, de l'amour et du courage, l'opacité affective des êtres passe à la transparence : nous ne sommes pas toujours tout seuls, il n'y a pas lieu de désespérer. René Char a déjà raison, la pénétration plus avant, « l'évasion dans son semblable, avec d'immenses perspectives de poésie, sera peut-être un jour possible ».

Nous sommes étonnés de la réponse fort brève, il est vrai, de M. Maurice Nédoncelle, auquel nous devons déjà une si précieuse œuvre philosophique.

Il y a bien une phrase qui en dit long sur la distinction entre communion et communication :

Il y a une communion des esprits dans ce qu'ils ne peuvent jamais se communiquer entièrement; car la communication est toujours une expression partielle. Mounin ne distingue pas communion et communication. Il donne l'impression que tout le problème de la compréhension réciproque est horizontal comme celui de faire passer un texte dans une langue étrangère. Puis-je mettre sur le même plan l'unanimité quasi biologique d'une foule bêlante et la transparence de deux amis ou de deux amants ? Puis-je oublier que le niveau spirituel importe et que seuls les bas niveaux communiquent dans une expression réciproquement facile ?

M. Nédoncelle ne conçoit-il pas trop la relation avec l'absolu dans la solitude ? Quand on songe à l'Évangile, où les Apôtres sont toujours *ensemble* avec le Christ, quand on relit les derniers chapitres de saint Jean, qui expose le mystère de l'unité des chrétiens entre eux, et des chrétiens avec eux, on peut se demander si nous avons retenu sur ce point toute la richesse de cet enseignement, et si les aspirations profondes d'hommes qui ne partagent pas notre foi ne doivent pas nous obliger à retrouver la plénitude de celle-ci.

CULTURE

HENRI BARS. *Propos sur la culture.*

GEORGES BOULIGAND. *Les conditions de la synthèse scientifique.*

Livres scientifiques, par D. DUBARLE.

École et culture, par S. GÉRARD et P.-H. S.

Théâtre, H. GOUHIER. *Cinéma,* J.-P. CHARTIER.

REVUES

A nos amis, à nos abonnés.

Les dimensions des problèmes que pose la culture demandent sans cesse à être inventoriées à nouveau. Elles prennent naissance dans les premiers bégaiements de l'esprit humain et s'achèvent dans une vie mystique, mais qui ne soit pas séparée de la religion, ainsi que le réclament pertinemment les « perspectives » sur les revues. Il a semblé bon de commencer par quelques considérations d'ordre général, rappel de vérités déjà connues, mais facilement oubliées, et ouverture d'horizons nouveaux, voire insoupçonnés.

Sûit un article scientifique. Car il importe avant tout en notre temps d'assumer l'immense effort des derniers siècles, que les chrétiens ne sont pas assez accoutumés d'envisager. La leçon est donnée ici par un des maîtres de la mathématique française. Elle se prolonge par des études de livres scientifiques, par les chroniques qui suivent de mois en mois l'évolution de la culture en nos loisirs, et plus encore par les réflexions proposées, à propos d'ouvrages pédagogiques, par un instituteur de l'État et un professeur de l'enseignement supérieur, esprits chrétiens et qui ont la confiance de tous ceux qui les connaissent.

Sera-ce enfin abuser de la patience de nos lecteurs que de leur demander de lire attentivement les pages qui concluent ce fascicule, et dont le titre évoque la grande ombre de Charles Péguy ?

PROPOS SUR LA CULTURE

Culture et grace

La culture, c'est l'ordre humain, l'ordre d'un être spirituel qui s'accomplit suivant ses exigences propres : la matière, le temps, l'espèce.

Il n'y a pas de culture angélique. L'ange porte spontanément et immédiatement tout ce qu'il est capable de porter, comme pensées et comme volontés. Dès le premier instant, il se fixe dans son fruit éternel.

Pour l'ange, un instant de nature est suivi d'une éternité de gloire — ou de damnation. La grâce, la sainteté, la vision coïncident.

De l'ange à l'homme, c'est un éventail qui s'ouvre, une déconcentration et un éparpillement de l'être créé en étendue, en individus, en instants. Il faut à l'homme une longue suite de siècles pour user et aiguiser aux parois du corps et du monde l'atome d'esprit qu'il a reçu, faire resplendir la pure et minuscule gemme, préparer le Christ dans le sang des patriarches et l'Église dans celui des nations. Il lui faut se multiplier en individus à l'intérieur de l'espèce pour être complètement lui-même. Mais chacun de ces individus est un univers, un monde ouvert sur l'océan de Dieu, une personne qui mûrit l'éternité dans le temps; et l'une de ces personnes est divine. Dieu, par l'homme, atteint d'une manière nouvelle jusqu'aux extrêmes limites du créé, fait participer la matière même non plus seulement à la dignité d'être mais à la condition de la gloire, rachète jusqu'au péché.

Et, pour cela, Dieu approprie à la condition évanouissante de la matière jusqu'à sa propre vie. Grâce et vision se dédoublent, et la première préparera la seconde par un pèlerinage dans la nature qu'elle transfigurera au long du temps; elle

conjoint ses énergies aux forces obscures d'une raison qui souvent l'ignore, parfois même la combat; et dans ce long accompagnement à travers chaque vie d'homme, à travers l'histoire, au sein des cultures, des arts, des philosophies, des guerres, faisant tout fructifier et le péché même, elle épanouit le régime de la foi et de l'espérance, la sainteté aux yeux clos; enfin, en la plénitude des temps, elle se fait homme, l'un de nous, en pleine corruption du monde et en plein triomphe du mal fonde l'Église par une mort d'homme qui est aussi une mort de Dieu et asseoit avec son corps d'homme ressuscité notre propre humaine nature à la droite de Dieu.

Entre l'instant de l'Incarnation et celui de la Rédemption, Dieu plonge sa vie dans les derniers recès de sa créature, l'éternité prend définitivement racine dans le temps, et le temps change de sens. Mais le temps continue, pour combien de millénaires encore, et avec lui la compénétration de la grâce et de la nature, de la culture et de la sainteté, plus intimement que jamais imprégnées l'une de l'autre, plus inconfusibles que jamais. Le peuple théophore erre à travers le monde, un bandeau sur les yeux, à la poursuite d'un but qu'il a dépassé. Il n'y aura plus jamais de peuple théophore. La révélation est close et il n'y aura plus d'écrivains sacrés. Le sacré habite chez les nations, mais comme un étranger, car il n'y a plus d'habitation permanente. Il a perdu son corps, et c'est pourquoi il peut séjourner dans tous les corps; ou plutôt son corps c'est la substance de l'humanité entière qu'il travaille et transforme invisiblement, lui si visible désormais. Son domaine coïncide exactement avec celui de la culture, et c'est pourquoi, dans ces propos, il apparaîtra quelquefois, il sera toujours présent. Mais jamais on ne confondra ce qui est du temps et ce qui est de l'éternité, ce qui est de la grâce et ce qui est de la nature, ce qui est de la culture et ce qui est de la sainteté.

Nature et culture

Culture, c'est affaire de longue collaboration — et lutte — avec nature. La première ne peut rien sans la seconde; mais la seconde appelle la première. Il faut qu'elles s'embrassent et qu'elles se prennent au collet. Exemple : l'éducation,

toute éducation, celle de l'humaniste et celle du mécanicien, et l'éducation tout court. Pas de pédagogie sans résistance de l'être à former, et sans amour de cette résistance même. Et pas d'éducation de soi-même.

Il y a des époques où l'on n'aime que les jardins. Il y en a d'autres où l'on n'aime que les forêts. Les premières risquent d'aboutir à une culture sans substrat vivant et fécondant; les secondes à une nature inculte. C'est la grandeur du XVIII[e] siècle, si décrié, d'avoir été un dialogue entre la nature et la culture, dialogue parfois orageux. Entre *Le Mondain* et le *Voyage en Amérique*, je ne puis m'empêcher de trouver Rousseau très bienfaisant. Il a fallu ensuite une réaction inverse. On trouverait ce rythme partout dans l'histoire.

L'opposition se retrouve à une même époque entre les individus mais on la discerne parfois à contresens : il arrive qu'un homme dit « cultivé » fasse plus de fond qu'un technicien antihumaniste sur les ressources profondes de la nature. L'hyper-culture est aujourd'hui chez les marxistes.

Je voudrais préconiser une sagesse paysanne : le paysan ne cherche pas d'oranges sur ses pommiers; il ne plante même pas d'orangers en Bretagne, il n'y tente pas la culture du riz. Pourtant, il a conquis longuement, laborieusement son blé et ses pommes de terre sur la lande, entre les cailloux.

Une terre est cultivée quand elle porte les fruits qu'elle est capable de porter à une époque donnée avec les instruments que la civilisation ambiante lui offre.

Une homme est cultivé dans les mêmes conditions.

La vérité d'un être est toujours belle : vérité du cristal, vérité de la mousse et de la fourmi.

Dirai-je aussi : vérité de l'ouvrier, du politique, du philosophe? Sans doute, mais beaucoup moins rigoureusement : ce ne sont pas là des espèces à l'intérieur d'un genre, et dont on ne peut sortir; mais des fonctions qui correspondent plus ou moins profondément à ma vocation d'homme, qui ne coïncident jamais avec elle. Ainsi d'une vérité du Français ou du Russe.

Ma vérité est une vérité d'homme d'abord, membre de la race humaine — vérité universelle —; puis une vérité de

personne, être unique et irremplaçable — vérité singulière. Et l'une pour l'autre, l'une dans l'autre indivisiblement.

Seul dans la nature l'homme peut manquer sa vérité, parce que pour lui seul elle est l'objet d'un choix. Privilège de l'esprit.

Primitifs, classiques, décadents

Il y a de la grandeur dans la pré-culture, dans les époques et les natures primitives : toutes les ressources de la nature sont là, dans un état d'indistinction et de jaillissement spontané, presque de rut — pas inactives, la nature n'est jamais inactive, de soi elle est féconde. Mais dans l'état primitif elle porte ses fruits comme en rêve, avec un magnifique dédain de leur utilité — qui est un de ses prestiges.

Il y a des primitifs authentiques à toutes les époques de l'histoire, au sein même des civilisations les plus évoluées. Mais on ne choisit jamais d'en être un, et le primitivisme est une maladie, un mensonge.

Dans l'état primitif, la nature déborde la culture de tous les côtés. Les époques dites classiques sont celles où les énergies naturelles sont le plus intégralement captées et transformées par la culture, l'inspiration par l'art, l'esprit par la raison. Un instant, le mystère paraît avoir disparu du monde. Mais le mystère est toujours là, nourrissant de ses feux aveuglants une lumière tempérée; le torrent intérieur, qui charrie avec le sang la frénésie des passions, est si bien réglé par la puissante machine du cœur que nul signe n'en apparaît, sinon cette ondée brusque et charmante, cette aurore sur la joue lisse, et dans le regard cette flamme.

Cela ne dure jamais. Il faut, si l'orage n'éclate, qu'il s'épuise et laisse après lui un corps débile ou sclérosé.

Les époques d'extrême culture sont menacées d'un tarissement, la machine à créer fonctionne sur un filet d'eau. Alors, presque toujours, surgit le torrent irrépressible de quelque grande source inconnue; quelquefois à l'endroit même où l'art décadent murmurait : Claudel sur Mallarmé. J'emprunte mon exemple à la poésie, mais il en est de même en tout ordre.

Les catastrophes de la culture

L'abandon de la culture est toujours une histoire navrante. Seule une sensibilité morbide peut trouver son plaisir dans les jardins abandonnés, dans les maisons qui dégringolent.

La disparition de l'art populaire chez nous est un exemple très parlant, un exemple entre beaucoup d'autres : l'art n'est pas la culture. Le prolétariat n'est rien d'autre que l'état des masses privées des biens de la culture, éminemment du bien supra-culturel, et qui surélève toute la culture : la religion.

Il n'y a pas de retour à un état de pré-culture. Il peut y avoir privation de la culture : c'est une catastrophe.

Mais la catastrophe par excellence — si l'on peut dire — c'est la fausse culture, autre aspect de notre temps.

Si la perte de la culture est symbolisée par les masures, les taudis, les galetas de nos villes et de nos campagnes; la fausse culture est symbolisée par tant d'hôtels, de « Sam-Suffy », de monuments aux morts, hélas! et d'églises qui insultent Dieu et l'homme.

Il y a toujours eu des savants et des ignorants, des gens de goût et d'autres qui n'en avaient pas, des degrés infinis dans la culture : mais à tous les degrés cette culture pouvait être authentique; savants et ignorants pouvaient se regarder sans défiance, parfois avec amitié; les artistes ne paraissaient pas d'une essence à part; on ne disait pas avec mépris : les intellectuels.

Je ne défends pas les intellectuels : ils sont responsables de l'état d'anticulture que je dénonce ici, mais d'une responsabilité collective et qui court sur des générations, peut-être des siècles. Grâce à Dieu, le mal en est arrivé à un point qui permet d'espérer la délivrance prochaine. Et de fait nous savons que beaucoup d'âmes ont déjà été délivrées, mais de croire bien vite que nous en sommes ce serait le signe indubitable que nous n'en sommes pas.

Il était réservé à une époque tragique de voir pousser et proliférer sur une culture en décomposition le champignon monstrueux de la pseudo-culture : caricature de l'intelligence et de la beauté, goût du riche, prétention, sottise, mé-

pris. Il était réservé à une époque d'hyperconscience de connaître cela jusqu'à la nausée. Il était réservé à une époque bénie d'essayer de guérir de cela par le respect héroïque de toute grandeur.

De la vénération

L'immense effort qu'on doit fournir pour lutter sur un seul point contre la fausse culture enseigne que dans chaque point tout est engagé. Si vous vous attaquez à quelque chose d'aussi superficiel en apparence — et, aux yeux de beaucoup, d'aussi véniel — que le faux goût, vous serez bientôt effaré des énormes racines que cette plante rococo plonge dans l'esprit et dans le cœur. De ces racines, facilité, vanité, mensonge à soi-même — je crois bien que la principale, celle d'où toutes les autres jaillissent, c'est le mépris de ce qu'on ne comprend pas ou qu'on ne comprend plus, mépris né de cette incompréhension même.

Les heures vraiment heureuses de la culture ont été celles où chaque chose était estimée à son juste prix, et où chaque chose avait un prix; où le sentiment de l'honneur et la courtoisie réglaient les rapports avec soi-même et avec autrui; où le sens du sacré imprégnait la vie; où le parjure, le sacrilège, la brutalité, la goujaterie — qui certes n'ont jamais manqué — étaient pris, par ceux-là mêmes qui les commettaient, pour ce qu'ils sont. Et la vénération des grandes choses entraînait le respect des petites. A la limite, en saint François, les êtres non spirituels deviennent eux-mêmes sacrés.

L'irrespect est le caractère de la barbarie. Mais il faut voir une grande différence entre la barbarie première, celle des sociétés qui n'ont pas encore été civilisées ou qui ne le sont plus depuis si longtemps qu'elles ont perdu jusqu'au souvenir de l'avoir été — et cette barbarie au second degré où sombrent les cultures dénaturées. Chez les primitifs le sentiment du sacré enveloppe toute la vie, un sentiment encore informe et qui jaillit directement de la nature. Le respect est crainte, mais cette crainte peut s'ouvrir en vénération, en dévouement, en prière. Et la raison, qui est là encore ensommeillée, il suffira d'une éducation pour qu'elle déve-

loppe ses virtualités et les conduise à leur pleine forme humaine. Chez les barbares de la pseudo-culture la crainte existe aussi, mais une crainte biologique, susceptible de frénésie sans l'être de recueillement ou d'adoration. C'est le sens même du sacré qui a disparu, et avec lui le respect de tout ce qui est grand, le sentiment de la dignité personnelle, la courtoisie et l'honneur. A la limite, les personnes même sont traitées comme des choses, avec une désinvolture et une fatuité qui sont le comble de la barbarie.

Il ne suffit pas d'être chrétien et de dénoncer le mal pour en être exempt. Sincèrement, nous sommes tous frappés, et un signe indubitable de cela, c'est l'immense complexe d'infériorité qui travaille aujourd'hui toutes les consciences, chrétiennes et non chrétiennes, prolétariennes et bourgeoises. Nous ne sommes si intransigeants et si agressifs que parce que nous ne sommes pas du tout sûrs d'avoir raison. Nous n'avons aucune confiance dans la force de la vérité, et nous sommes prêts à lui ménager les retraites, les garde-fous, les tuteurs les plus ridicules. Nous n'avons aucune confiance dans l'efficacité de la droiture, de la justice, de l'amitié; et nous sombrons dans un néo-machiavélisme qui ne s'avoue pas à lui-même son nom. Nous n'avons aucune confiance dans le peuple, et aucune estime pour lui; aussi le ménageons-nous et tentons-nous de le satisfaire en lui donnant ce qu'il aime ou qu'il croit aimer. Nous avons besoin d'excuses à nos propres yeux pour étudier, pour sculpter, pour chanter. On nous a tellement dit qu'il fallait être pratiques que nous avons fini par le croire, et nous sommes pourris d'utilitarisme. Nous ne vénérons rien en nous-mêmes : comment le vénérerions-nous chez les autres ?

Il nous faut retrouver le sens du sacré, non plus d'un sacré limité à quelques actes de la vie mais d'un sacré omniprésent. Il nous faut réapprendre l'amour de la vérité pour elle-même, et de toutes les vérités, surtout celles qui sont gênantes. Il nous faut pour cela devenir très transparents et très simples, renoncer à beaucoup de choses très lourdes, non pas à la culture qui est notre devoir d'hommes, mais à la pseudo-culture dont nous sommes tous plus ou moins empêtrés.

Alors peut-être nous sentirons s'évanouir les barrières qui font de nous des êtres à part et nous serons capables de tra-

vailler chacun selon notre vocation propre, à l'unité humaine qui prépare et sous-tend l'unité de l'Église.

Culture et simplicité

Je ne fais ici que reprendre la pensée d'un apôtre des milieux populaires : « Ce n'est pas la culture en tant que telle qui nous sépare du peuple, mais notre manque de vraie culture, notre culture imparfaite. »

Ce n'est pas à dire que toute culture authentique, parfaite dans son ordre, prépare à l'apostolat près des masses. Saint Thomas n'a été consacré à aucun autre ministère que celui de l'enseignement, et d'un enseignement hautement technique. Peut-être aurait-il échoué dans les missions. Non parce qu'il était trop savant, mais parce qu'il était Thomas d'Aquin. Bien des dégâts sont commis, dans l'ordre même du Royaume de Dieu, par le mépris des aptitudes naturelles. La grâce et la sainteté suppléent à beaucoup de choses, mais il ne faut pas tenter Dieu.

Cela dit, la formule de M. Michonneau est excellente. Je me permettrai seulement de la préciser un peu.

Toute culture est imparfaite. On peut faire de bon travail avec une culture imparfaite; et si on attendait, pour oser porter des fruits, d'être parfaitement cultivé, on n'en porterait jamais.

Notre manque de vraie culture est surtout dangereux parce qu'il est masqué. Nous ne sommes pas un champ nu, une lande; mais un carré où poussent des fleurs prétentieuses, des fruits absurdes. Mieux vaudrait des pâquerettes et des mûres.

Les paroles du Christ sont comme les fleurs sauvages dont il aimait prendre ses exemples : elles ont enchanté les simples auxquels il s'adressait, mais aussi les vrais sages comme Nicodème. Elles sont encore comme le blé, comme les fruits des vergers.

Nous oublions trop que, si toute science lui était infuse, il apprenait aussi expérimentalement, comme chacun de nous : le parfum terrestre de son langage vient tout entier de cette expérience acquise de Bethléem au Calvaire, de cette culture humaine dont il est la suprême fleur.

Les choses ont pénétré en lui, comme en nous, par les cinq portes des sens : il a trempé ses yeux dans l'or en fusion de nos soleils et dans les profondeurs nocturnes; il a respiré le sel marin, entendu le vent, caressé la chevelure des enfants, mangé du pain et des poissons; il a eu faim et froid, il a été fatigué; il a lu l'Écriture avec des yeux d'homme et une intelligence d'homme; il a aimé sa mère et ses disciples d'un amour et d'une amitié d'homme; il a connu le poids du bois, comment on le travaille, et il a charpenté de ses mains la croix sur laquelle on l'a cloué; il a appris, affirme Saint Paul, par ses souffrances ce que c'est qu'obéir.

Nul exemple ne prouve mieux que celui-là à quel point la plus haute forme de culture peut se passer de livres humains, d'œuvres d'art, de techniques. Ne disons pas que la science infuse suppléait... C'est imaginer en lui un compartimentage, une superposition de connaissances, un système d'écluses qui ne peut charmer que des théologiens novices. Il a connu d'une connaissance acquise, humaine, expérimentale et abstraite, intellectuelle et sensible, exactement tout ce qui lui était nécessaire pour être parfaitement homme, pour être l'homme parfait, et pour porter ces fruits d'homme que sont ses paroles, ses gestes, son influence et son rayonnement humains.

Chaque saint — apôtre, contemplatif ou docteur — a imité le Christ d'une manière qui lui est rigoureusement propre. Ils se rencontrent tous dans un esprit qui est celui de l'Évangile et de l'Église, ils diffèrent profondément par l'état de vie et les ressources humaines.

Il ne nous appartient pas plus de renoncer, pour suivre le Christ, à toute technique, à tout art, à toute philosophie — que de renoncer au mariage, à l'argent. *Quibus datum est.* Saint François lui-même, ne serait-ce que par l'éducation courtoise qu'il avait d'abord reçue demeure infiniment au-dessous de la suprême simplicité de son Maître.

Mais la compagnie du Christ est souverainement simplifiante. Demeurant en conversation avec lui, les oreilles et le cœur pleins du Sermon sur la montagne, quelque chose de la simplicité de Jésus passera jusque dans les complications nécessaires de notre culture.

Culture et transparence

On voit très bien Jésus contempler les moissons et les flots. On ne l'imagine pas collectionnant les métaphores.

La culture est essentiellement désintéressée, moins à la manière du jeu qu'à la manière de la contemplation : elle n'est à vrai dire culture que dans la mesure où elle inclut des valeurs contemplatives. Elle regarde les choses et les aime, sans se préoccuper de savoir si elles lui serviront. Et les choses, séduites par ce regard pur, entrent dans les abîmes de la mémoire.

La fausse culture est toujours utilitariste : elle fabrique des bijoux, soit pour plaire et attirer, soit pour se plaire à elle-même.

La fausse culture est écran : elle met entre nous et les choses le prisme déformant des catégories, des clichés, des modes.

Elle s'interpose entre nous et l'autre, soit parce qu'elle nous donne le sentiment d'une supériorité — soit, dans les cas les moins graves, parce qu'elle nous donne le sentiment d'une différence.

Il arrive alors que nous cherchions à nous débarrasser de cette différence importune; et maladroitement nous cherchons à nous mettre au niveau de l'autre, nous con-descendons.

Il ne fallait pas condescendre. Il fallait atteindre en l'autre, avec ce qu'il y a de meilleur en nous, et qui n'est pas notre science, ce qu'il y a de meilleur en lui, et qui est situé si haut que nous devrons toujours monter pour l'atteindre.

La vraie culture est transparence; elle est atteinte directe en nous de ce que nous sommes de plus profond. C'est au fond de nous que nous rencontrons l'autre.

Le Christ lisait dans les cœurs par sa science sacerdotale. On doit croire qu'il avait aussi une intuition humaine extraordinairement aiguë. Les saints ont participé à ce double don. Le second seul appartient, sous un certain rapport à l'ordre de la culture; il est susceptible d'être développé; il joue un rôle dispositif par rapport aux lumières surnaturelles.

C'est déjà quelque chose de sentir obscurément ce qu'il faut dire, et ne pas dire, pour faire plaisir et pour donner à l'autre un sentiment très pur de sa propre dignité.

Il arrive que, par enthousiasme confus et bonne volonté, nous nous jugions débarrassés des fardeaux de la culture, et nous précipitions vers « les masses », nous faisant « tout à tous », comme l'Apôtre. Il arrive aussi qu'on ne nous en sache aucun gré et qu'on persiste à nous tenir pour étrangers. Si l'on se trompe, l'erreur ne durera pas. Mais le plus souvent on ne se trompe pas. Mieux vaudrait alors accepter sa différence, fut-ce comme un fardeau et une épreuve.

Saint Paul lui-même, si méprisant pour la science, — parce qu'il avait reçu ce don, si difficile à porter, du mépris de la science, — saint Paul n'a jamais feint qu'il n'eût pas été instruit aux pieds de Gamaliel. Au besoin il proclame les dons qui le font exceptionnel. Il ne maintient pas les distances, il est naturel tout simplement.

Rien de plus difficile en ce sens que d'être toujours naturel, de ne jamais forcer la note. Rien de plus difficile que de savoir être soi-même avec tous. Il y faut une finesse qui n'est complètement refusée à personne; il y faut beaucoup de grâce divine. Entre les deux il y faut un travail sur soi-même qui participe de l'ascèse et de la culture.

HENRI BARS.

LES CONDITIONS DE LA SYNTHESE SCIENTIFIQUE

L'extrême complexité de la science contemporaine rappelle de temps à autre l'attention sur le jeu changeant des courants d'idées qui, dans son évolution d'ensemble, ont exercé un rôle décisif. En consacrant ici une brève esquisse à la synthèse dans les sciences, nous allons montrer comment des déviations de ce genre se sont produites, de la manière la plus naturelle, et tout en respectant, malgré leur aspect révolutionnaire, ce qu'il y avait de solide dans les acquisitions antérieures. C'est ce que va nous confirmer une rapide enquête. Aucune impression n'en subsistera qui, à la faveur de la diversité, se laisserait situer dans l'artificiel.

Peut-être un apaisement sera-t-il ainsi donné à des esprits qui rêvent d'orienter leur activité, sinon en connaissance de cause, du moins sans ignorer un monde de thèmes scientifiques étrangers à leurs préoccupations principales, monde parfois susceptible de leur fournir un guide.

*
* *

1. Comment procède l'esprit humain quand il veut coordonner et interpréter les phénomènes de la nature ? C'est en réponse à cette question que se présente en particulier l'idée de synthèse. L'adolescent qui prend contact avec la géométrie désigne déjà sous le nom *d'analyse* la période de tâtonnements et d'élaboration préliminaire à laquelle il doit se soumettre en face d'un problème pour s'en représenter par avance la solution, et sous le nom de *synthèse* le travail d'organisation méthodique permettant d'établir ensuite cette solution sous forme rigoureuse. Nous considérons la syn-

thèse dans un sens plus large, mieux adapté aux appels de la philosophie naturelle.

Cependant, il est bon d'étudier d'abord un exemple, à proximité des origines de la synthèse. Sans que l'histoire se prononce à ce sujet, on peut admettre qu'il y a eu un moment où s'est présentée la claire conscience de faits géométriques ou arithmétiques isolés : par exemple, la possibilité de réaliser facilement la duplication de l'aire d'un carré (il suffit pour cela de substituer au carré donné un second carré ayant la diagonale du premier comme côté). Un autre exemple est la coïncidence de la suite :

$$2\times 2 \qquad 3\times 3 \qquad 4\times 4 \qquad \ldots\ldots$$

avec la suite :

$$1+3 \qquad 1+3+5 \qquad 1+3+5+7 \qquad \ldots$$

cela s'explique facilement par un dessin sur lequel à un premier carré on juxtapose trois autres carrés égaux de manière à obtenir un carré de côté double du premier, puis où l'on borde à ce nouveau carré de cinq carrés égaux au premier réalisant un carré de côté triple du premier, et ainsi de suite.

Des cas de ce genre doivent être retenus à cause de leur simplicité. Ils font comprendre les premières tentatives *d'explication* qui précédèrent les premiers raisonnements.

Mais une chose plus importante, sur laquelle il faut s'arrêter un peu pour comprendre le développement ultérieur, c'est la *priorité de l'élément problème*. Le problème naît sous une forme fruste, dans le cadre des besoins de la vie quotidienne. Représentons-nous les premiers échanges de denrées, Le marchand ayant deux boîtes cubiques égales pleines d'une même denrée se demandait : gagnerais-je ou perdrais-je à les remplacer par une autre boîte cubique de la même denrée. Il rencontrait un problème analogue en comparant deux boîtes de la même hauteur, dont les bases étaient, pour l'une un carré et pour l'autre un cercle. Voilà donc posées la duplication du cube et la quadrature du cercle. J'insiste sur ce processus d'activité, car il n'a jamais cessé de se manifester : le problème brut apparaît d'une manière presque permanente dans toutes les branches de la

technique, il subit une évolution en laquelle il s'épure et va rejoindre les théories constituées.

Mais revenons aux origines et spécialement, à la formation de la géométrie grecque. La priorité de l'*élément problème* fait pressentir qu'on a construit des triangles avant de spécifier leurs cas d'égalité. La connaissance s'exprime souvent en termes d'obstacle, a noté M. Bachelard. A ce point de vue, le cas le plus intéressant de la construction d'un triangle était sans doute celui où l'on se donne les trois angles. L'échec induisait ici vers une constatation, à savoir que la somme des angles d'un triangle vaut deux droits, ce qu'on pouvait reconnaître en déchirant les trois coins et en faisant leur juxtaposition pour obtenir un angle plat. On voit comment a pu s'accomplir une première phase, d'un caractère analytique et inductif, consistant à reconnaître la possibilité de reconstituer un angle plat par la réunion d'autres angles de même sommet, en particulier par celle de deux angles égaux, appelés *angles droits* d'où la notion de *perpendiculaire;* à reconnaître aussi que deux droites distinctes font parfois un angle nul, et de cette manière, à requérir la notion de *parallèle*. Le geste vraiment décisif fut d'oser déclarer : il n'y a qu'une parallèle menée d'un point à une droite et il y en a une. Car, partant de la constatation vulgaire égalant à deux droits la somme des angles d'un triangle, il permettait d'ériger ce fait en théorème. Et pour cela, il fallait construire une synthèse aujourd'hui familière, celle des premiers chapitres de la géométrie, relatifs aux angles, aux perpendiculaires, à la théorie de l'égalité des triangles, aux parallèles, etc.

Cet exemple a une importance capitale. Il montre que l'activité synthétique est toujours un *a posteriori* succédant à une période de recherche qui n'est pas moins intéressante.

2. La synthèse qui précède est la *synthèse euclidienne*. Faute de rappeler toutes les synthèses qui se sont accomplies au cours de l'histoire, il y a lieu de jeter un regard vers l'astronomie et de citer la *synthèse copernicienne*. Les géomètres grecs avaient bien souligné l'un des gestes scientifiques les plus importants : celui qui consiste à créer des catégories. Geste d'ailleurs nécessaire pour la conception

idéale de ce que nous avons appelé un problème. Ce qu'on entend par là, c'est trouver dans une certaine catégorie de base (qui, par exemple, peut être celle des cercles du plan) les éléments satisfaisant à des conditions assignées par avance.

En se refusant à concevoir des catégories, on renoncerait à l'activité scientifique sous sa forme ordinaire. Un problème dans lequel l'idée de catégorie a joué le grand rôle a été celui de la synthèse des mouvements du système solaire. Il est inutile de retracer les errements des géocentristes. Leur souvenir subsiste pour attester cette difficulté : reconnaître, en dépit des indications sommaires de nos sens, l'objectivité d'une catégorie dont tous les éléments apparaissaient dans le ciel comme des points brillants, mobiles entre ceux formant les constellations, à l'exception d'un seul, qui est la Terre même, support de notre vie. Dans cet exemple, où l'on devait aboutir à l'énoncé aujourd'hui banal : les planètes tournent autour du soleil (suivant des modalités prévues par les lois de Képler), on remarque le rôle important joué encore par la phase d'activité préalable, où l'esprit critique a fini par dominer le problème. C'est finalement dans l'université polonaise, à Cracovie, grâce à l'enseignement d'une lignée d'astronomes dont Copernic est l'aboutissement, que ce problème a été résolu.

3. Descartes marque une date, car, avec Pierre Boutroux, on peut voir en lui l'avènement de la *conception synthétiste des mathématiques*. Il recueille, d'une part l'héritage des courants italiens vers la mécanique et la physique, courants qui remontent à la période grecque, plus précisément à l'école de Syracuse dont l'homme le plus représentatif reste Archimède, et dont on peut mesurer la longévité par les ramifications tardives que nous représentent les sources de Léonard de Vinci et de Galilée. Mais, plus encore, Descartes bénéficie de l'algèbre, importée en Occident par les Arabes, qui avaient systématisé les tentatives déjà nettes de Diophante en les rapprochant de celles des calculateurs hindous. Descartes réduit la géométrie à une application de l'algèbre, et cela, par sa conception arithmétisée de l'espace. Chaque point va se trouver fixé par ses distances à trois plans rectangulaires, avec un signe indiquant de quel côté il est par rap-

port à chacun de ces plans. Les lignes et les surfaces seront déterminées par des équations appropriées.

Leibniz amplifie et systématise cette conception en y apportant l'esprit de sa caractéristique universelle, qui veut soumettre toute démarche vers la vérité à un processus opératoire. Le calcul infinitésimal dont Leibniz jette les bases en s'inspirant de cas particuliers nettement vus par Pascal est l'une des créations se rattachant à cette tendance. Il faut voir en Leibniz un précurseur de l'algèbre logique.

4. A peu près en même temps, Newton qui, dans un autre esprit, contribue à la fondation du calcul infinitésimal, parachève la synthèse de Copernic-Képler, par la loi de la gravitation. Il fonde ainsi la dynamique, laquelle permet de rallier corps célestes et corps terrestres aux mêmes lois de mouvement. Son œuvre, en mécanique céleste, a été complétée par Laplace. Grâce à ce dernier, l'économie du système solaire est désormais fixée d'une manière si précise que Le Verrier en 1846 voit dans une anomalie au mouvement d'Uranus la présence d'une planète plus éloignée, et en outre, d'après la perturbation jusqu'alors enregistrée sans plus, indique avec assurance la direction à cette date de la nouvelle planète dans le ciel, ce qui permet à l'astronome berlinois Galle d'apercevoir Neptune pour la première fois. Voilà un cas typique où une synthèse a reculé les limites de l'univers observable.

Sous l'influence de l'œuvre de Laplace, et aussi de l'œuvre de Lagrange, plus impressionnante peut-être par son aptitude à dominer la diversité des dispositifs à notre échelle dont le dynamicien coordonne les mouvements, la physique semble dès lors devoir évoluer vers une conception mécaniste.

5. En y regardant de plus près, on va s'apercevoir que les voies d'évolution de la synthèse n'ont pas la régularité qu'on pourrait croire. En embrassant des phénomènes de plus en plus variés, on constate qu'à partir du XVIII[e] siècle au moins, il n'y aura pas une direction unique du progrès, mais des directions multiples. A la suite de Descartes, qui avait obtenu la loi de la réfraction, les recherches relatives à la lumière s'étaient développées sous les espèces de l'optique

géométrique, laquelle prenait docilement place dans le cadre des disciplines antérieures. Mais l'optique physique allait être plus difficile à domestiquer. Les travaux d'Huygens sur des phénomènes variés parmi lesquels intervenait la double réfraction dans le spath d'Islande, l'amenèrent à développer ses vues générales sur la nature ondulatoire de la lumière : cela d'une manière incomplète, car il croyait à une vibration s'exerçant longitudinalement suivant le rayon lumineux. C'est un siècle et demi plus tard que Fresnel pourra donner une synthèse déjà poussée, englobant les interférences, la diffraction et l'optique cristalline. La polarisation de la lumière joue ici un rôle important : elle tient à ce que la vibration se fait perpendiculairement au rayon lumineux. On a donc une vibration transversale dont l'existence distingue les divers plans contenant le rayon. A celui qui contient la vibration est dévolu un rôle important. Faraday s'aperçoit que ce plan tourne d'un certain angle autour du rayon sous l'influence d'un champ magnétique. Ainsi se révèle l'interdépendance entre l'électro-magnétisme et l'optique. Et Maxwell lui donne sa consécration par la *théorie électro-magnétique de la lumière*. Il fait ainsi table rase de ce milieu mystérieux, voire utopique, auquel Fresnel avait donné le nom d'éther, et qui, dans le climat mécaniste, s'offrait comme support à la transmission des vibrations lumineuses, par ceux qui cherchaient une assimilation trop étroite entre l'acoustique et l'optique.

La faillite de l'éther a contribué à faire apparaître dans les théories physiques récentes des tendances nouvelles, et principalement celle qui veut résister contre un prétendu pouvoir que posséderait une théorie de nous livrer une structure intime et de nous mener vraiment au fond des choses. La théorie ne sera plus désormais qu'un schème susceptible de cadrer avec telle ou telle catégorie de phénomènes quand certaines inégalités viendront délimiter les ordres de grandeur. L'utilité de la théorie sera de fournir un instrument de prévision.

Une idée semble toutefois très tenace : celle du *déterminisme*. On la trouve nettement exprimée dans toutes les œuvres épistémologiques produites au début du présent siècle. Le fait admis est que l'évolution d'un système, qu'on l'envisage au titre purement mécanique ou au titre physico-

chimique, sera tenue connue dans ses phases ultérieures, pourvu qu'avec une précision suffisante, on l'ait capté pendant une durée très courte. La biologie semble même, à certains égards, confirmer cette conception : la graine contient en germe toute l'évolution future de la plante, qui se poursuivra jusqu'à ce que ses fruits abandonnent d'autres graines.

6. Mais, ici, nous allons constater, dans la marche des efforts synthétiques, une scission fondamentale. Elle va s'opérer en faveur du *probabilisme*, qui sera mis en opposition flagrante avec le *déterminisme*.

Cette scission n'est guère apparue que depuis une vingtaine d'années environ. Les premières éclosions synthétiques du XX^e^ siècle ont donné des apports merveilleux, mais qui abondaient dans le sens déterministe. Il y a eu d'abord la théorie de la *relativité restreinte* qui s'est imposée lorsqu'on a coordonné la mécanique et l'électro-magnétisme. On s'est alors aperçu que la mécanique newtonienne était parfaitement adaptée aux vitesses qui sont une fraction assez petite de la vitesse de la lumière, mais qu'il fallait la retoucher pour la rendre valable à des vitesses pouvant s'approcher de cette vitesse critique, par exemple celle des corpuscules constituant les rayons cathodiques. Les principes mis en œuvre ont révélé la solidarité entre masse et énergie, au moment où l'observation des premiers corps radio-actifs attirait l'attention sur une désintégration possible de la matière avec émission d'un rayonnement. De plus, Einstein, l'auteur de cette synthèse, s'est aperçu qu'on pouvait l'étendre, en y englobant la gravitation : le tube à vide de Newton fait apparaître cette dernière comme une propriété indépendante de la substance; la gravitation qui sera disjointe, à ce point de vue, de ce qu'on nomme la Mécanique, est donc susceptible de s'interpréter comme une propriété géométrique; toutefois, et ceci couronne les efforts qui ont ruiné l'idée d'une exclusivité pour la géométrie euclidienne, il va s'agir ici d'une géométrie faisant apparaître au voisinage de chaque corps céleste, supposé sphérique, la verticale correspondante, c'est-à-dire à une géométrie qui ne traite pas toutes les directions comme équivalentes, sauf à une distance suffisante des masses, pour laquelle les effets

de gravitation deviennent imperceptibles. On a donc une géométrie déterminée par les masses en présence et qui ne sera géométrie (vu la mobilité des masses) que moyennant une association étroite de l'espace et du temps. Il est d'ailleurs naturel que l'on continue à laisser cette géométrie solidaire de l'optique, en liant très étroitement avec le temps, le milieu spatial pour obtenir un continuum espace-temps, très éloigné du caractère euclidien, cela en mettant dans le circuit la vitesse de la lumière. Cette synthèse, qui fait intervenir à la fois les trois dimensions spatiales et la dimension temporelle est la géométrie d'univers, suivant laquelle se développe la théorie complète d'Einstein, celle de la *Relativité générale*.

7. Mais, à côté de ce déterminisme déjà rénové, nous percevons l'écho de préoccupations d'un autre genre. Elles naissent lorsque Planck veut préciser les lois du rayonnement d'un corps porté à une température élevée et la répartition de l'énergie dans le spectre. La synthèse n'apparaît possible que par l'intervention de phénomènes discontinus : c'est l'avènement de la théorie des quanta. Elle se trouve rapidement solidaire des conceptions de Niels Bohr sur la structure discontinue de l'atome, laquelle apparaît nécessaire à une synthèse des phénomènes spectroscopiques. Cette dernière est aujourd'hui réalisée : pour des éléments nombreux et avec une précision remarquable, on prévoit la position des raies brillantes qui en sont caractéristiques, le long de l'échelle graduée du spectrographe.

Sous la forme où Niels Bohr l'a primitivement développée, la théorie des quanta présentait des caractères provisoires, au même titre que le recours à l'éther dans la théorie de Fresnel. Selon Bohr, en effet, les émissions d'énergie radiante par multiples d'une grandeur élémentaire, appelée le quantum, se faisaient lorsqu'un des électrons gravitant autour du noyau de l'atome sautait d'une orbite à l'autre. On est parvenu à éliminer cette image parasite pour ne retenir que les concepts de nature algébrique (en un sens élargi) suggérés par cette image. Ainsi *aménagée*, la théorie des quanta répand un parfum épistémologique tout à fait nouveau. Les grandeurs qu'elle met en jeu ne sont plus que des valeurs probables de celles que l'observateur cherche à dé-

terminer, sans parvenir d'ailleurs à mettre son coefficient personnel hors de cause. Tout cela se passe donc sous l'égide du probabilisme et met l'accent sur la subjectivité des évaluations d'un solitaire.

Et nous apercevons soudain la singulière fortune des amorces faites par Pascal, Fermat et leurs contemporains au sujet des jeux de hasard. Maxwell, à qui est due la jonction électroptique, avait été amené d'autre part à développer les tentatives de Boyle en théorie cinétique des gaz et à faire évoluer cette théorie dans le sens suggéré par la thermodynamique et propice à une liaison entre l'entropie et la probabilité d'une configuration dans un espace dont le nombre des dimensions a l'ordre de grandeur du nombre des molécules contenues dans un litre de gaz. Or, ce probabilisme s'est révélé d'importance capitale en d'autres branches. L'une d'elles est la mécanique ondulatoire, par une nouvelle synthèse de l'optique englobant l'effet photo-électrique : un rayon lumineux atteignant un métal produit la libération d'électrons. Ici, on se voit dans l'obligation de faire pactiser deux aspects des phénomènes lumineux qui se rencontrent effectivement suivant les modalités d'expérience : dans certains cas, tels celui des interférences ou de la réfraction, prévaudra l'aspect ondulatoire; dans d'autres cas, et spécialement celui de l'effet photo-électrique, prévaudra l'aspect corpusculaire. Ce dernier s'offre pour décrire un échange d'énergie entre le rayonnement et les grains de métal quand l'un d'eux absorbe un photon; par contre, l'aspect ondulatoire convient quand il s'agit d'un déplacement global de photons. Telle est l'idée géniale de Louis de Broglie.

Au point de vue épistémologique, on peut dire qu'il y a ici un *schème de complémentarité*. Nous avions tendance, pour décrire une entité physique, à n'user que d'un seul concept de notre esprit. Attitude simpliste, dit Niels Bohr, à la suite de De Broglie; pour rejoindre la complexité du réel, il ne suffit plus d'une idéalisation, nos réussites antérieures dans la synthèse se rapportent à des cas où une seule de ces idéalisations entrait en ligne de compte. Dans beaucoup d'autres, on devra pactiser avec un schème de complémentarité, c'est-à-dire avec l'intervention alternative de deux facteurs *a priori* inconciliables. A la suite de ces remarques, M. Gon-

seth a souligné la lumière que cette nouvelle figure apporte dans les discussions classiques relatives à la liberté et au déterminisme. On la retrouve aussi en étudiant l'histoire des mathématiques, où émerge une complémentarité séculaire entre l'intuition et le formalisme. Les schèmes de complémentarité sont dans l'épistémologie nouvelle un des aspects les plus typiques.

8. Tout cela montre pour l'évolution des efforts synthétiques une marche assez capricieuse et difficile à prévoir dans son ensemble.

La biologie ne peut être passée sous silence. Dans ce domaine comme dans les autres branches de la Science, il a bien fallu coordonner les déterminations numériques. Le problème s'est présenté à propos des populations : exemple, étude du développement simultané de deux espèces dans un habitat fermé comme les soles et les requins de la mer Adriatique, dont l'une se nourrit de l'autre. Ici, on a pu, avec Volterra, trouver des schèmes déterministes qui répondent aux faits observés, à savoir les fluctuations alternatives dans les rangs des soles et dans ceux des requins. L'explication qualitative s'en conçoit d'ailleurs d'une manière immédiate et rentre dans le schème familier : oscillations d'un système autour d'un état d'équilibre.

Mais le biologiste se heurte à d'autres difficultés. En physico-chimie, les conditions d'une expérience peuvent toujours, après coup, être reproduites avec une précision très satisfaisante. Au contraire, il est difficile de reproduire un phénomène biologique après l'avoir observé une fois. Car il n'y a jamais deux organismes qui soient identiques.

A cette variabilité aucune espèce animale ou végétale n'échappe. Et cette variabilité est d'ailleurs le facteur qui permet l'évolution : celle-ci se produit par les chances inégales qu'ont les êtres de survivre à la sélection naturelle. Ceci suffit à faire comprendre que, dans les parties des sciences naturelles : *Biométrie*, *génétique*, *hérédité*, le rôle essentiel est dévolu à des considérations de valeurs moyennes et de lois de corrélation qui se placent sous l'égide du probabilisme.

9. Ces exemples précis permettent de comparer dans l'esprit de synthèse les principales tendances. Pouvons-nous

trouver une certaine convergence de ces mentalités successives ? Il semble bien qu'elles repoussent de plus en plus l'intervention des attributs sensibles pour s'orienter vers une sorte d'algèbre des relations, dans le sens que Leibniz avait entrevu.

On voit aussi la diversité des problèmes dans le champ immensément accru des spéculations scientifiques. Mais malgré cette diversité, l'histoire des théories nous montre plutôt des tâtonnements que le jeu d'une fantaisie, qui timidement apparue, aurait petit à petit appris à se mieux connaître et à s'enhardir dans le sens du factice. On sait bien que le factice serait possible : par exemple, qu'on pourrait concéder à l'espace et au temps des dimensions supplémentaires telles que chaque coordonnée correspondante ne puisse varier qu'entre des limites imperceptibles, mais ce n'est pas ainsi que les choses se produisent. L'expérience a ses exigences et sans elle la fantaisie réapparaît avec son cortège suspect : tel est le cas dans les champs de spéculation où l'on ne peut expérimenter, la Cosmogonie entre autres.

On pressent confusément qu'il n'y a pas de synthèse des synthèses et que la lutte engagée pour un juste équilibre entre la culture globale et la spécialisation à quelque chose d'indécis. Il ne peut y avoir de conception unitaire vraiment totale de la science. Le chercheur est obligé, pour l'orientation de ses propres travaux, d'une part de les limiter, d'autre part se plaçant à un autre niveau de connaissance plus superficiel, de s'informer des tendances actuelles d'autres disciplines. C'est à cette préoccupation que répondent certaines Revues, qui à l'exemple du *Bulletin Analytique du C.N.R.S.*, de *La Revue Scientifique* et de *La Revue Générale des Sciences*, en France, établissent parfois des contacts entre savants de spécialités diverses et entretiennent un effort permanent de synthèse.

Un autre aspect du problème est celui qui concerne l'enseignement à ses divers degrés, et tout particulièrement l'enseignement supérieur. On peut noter qu'en ce dernier, le désir d'une attitude synthétique le mène souvent au conformisme et à un sentiment d'hostilité contre les innovations. Et cependant l'innovation est heureuse quand elle suggère des rapprochements et facilite certaines unifications.

On ne saurait trop multiplier les occasions de remonter

aux principes et de stimuler l'esprit critique. Un exemple vivant des résultats qui peuvent ainsi s'obtenir nous est venu des pays slaves (Pologne, Russie). Depuis le début de ce siècle, ils ont déployé, avec succès, un effort considérable vers les fondements des sciences mathématiques. De secteurs assez éloignés de la mathématique, en particulier des domaines médico-biologiques, sont ainsi venus aux diverses sciences déductives des concours qui ont été remarqués par leur esprit nouveau. Pour que des mutations de ce genre ne soient pas trop rares, il convient d'éviter un dirigisme excessif, en permettant par exemple, à un mathématicien tenté par l'histoire ou la philosophie de rejoindre la Faculté des Lettres, sans grand souci de lacunes scolaires; et inversement, donner à un historien ou à un philosophe, soudain capté par une discipline scientifique, le moyen d'y accéder pleinement : c'est dans ces conditions qu'a surgi l'œuvre d'un Louis de Broglie.

Si le solfège défend les abords de la musique et le calcul ceux des sciences déductives, il n'en reste pas moins que l'intelligence est une et doit, dans une juste mesure, garder conscience de cette unité. Et cela sera le fait d'un juste équilibre entre la spécialisation et la culture.

GEORGES BOULIGAND.

QUELQUES LIVRES

I. — Philosophie des sciences

Les Éditions Montaigne ont publié, il y a quelques mois, un *Traité de logique*, de M. Ch. Serrus. Tous ceux qui s'intéressent à la logique mathématique doivent connaître ce traité, qui leur ménagera une transition des points de vue de la logique classique — syllogistique et psychologique — à ceux de la logique symbolique.

A rapprocher de ce traité un ouvrage de M. J. Piaget, paru il y a déjà trois ans chez Vrin, mais qui mérite d'être rappelé, *Classes, relations et nombres*. Les analyses en sont souvent très éclairantes.

R. Davel et G. Guilbaud ont fait paraître, aux Presses Universitaires de France, un petit opuscule sur le *Raisonnement mathématique*, qui contient une instructive comparaison de la conception de H. Poincaré sur l'induction complète et celle de Goblot sur la construction démonstrative. La comparaison est toute à l'honneur de Poincaré.

Aux Presses Universitaires de France également, dans la collection « Que sais-je ? », une petite *Histoire du calcul*, par R. Taton, consacrée principalement aux origines et aux éléments du calcul, mais avec le souci d'ouvrir largement les perspectives sur l'algèbre et l'analyse modernes.

Faisant suite à un premier ouvrage sur *L'homme et la matière*, M. Leroi-Gourhan a publié, dans la collection « Sciences d'aujourd'hui » (Albin Michel), sous le titre *Milieu et techniques*, une étude des moyens humains primitifs de tirer parti de la fourniture du milieu naturel. Il y a là une somme considérable d'investigations anthropologiques souvent captivantes.

De son côté, la collection « Que sais-je ? » nous a donné un abrégé agréable à lire de l'*Histoire des techniques*, écrit par P. Ducasse.

En ces temps de nationalisation de l'énergie électrique, on pourra lire avec profit le livre de M. E. Roux, *Énergie électrique et civilisation*. On y verra ce qu'est cette forme de l'énergie dans une société moderne et on y trouvera bien des remarques pertinentes sur le danger qu'il y a à créer trop vite des organismes administratifs trop rigoureux. Le livre est publié chez Flammarion, dans la Bibliothèque de Philosophie scientifique.

Signalons, dans la collection « Que sais-je ? », une toute récente monographie sur le *Calendrier*, par P. Couderc, très riche dans sa claire concision, et un fascicule consacré aux *Singes anthropoïdes*, par A. Urbain et P. Rode.

De R. Bouvier, chez Flammarion, *Les migrations végétales*, contenant toute une partie très pittoresque relative aux missions et aux jardins botaniques.

De même chez Flammarion, sous le titre *Ce que la France a apporté à la médecine depuis le début du XX^e^ siècle*, la réunion d'une série de monographies, préfacées par G. Duhamel. C'est le monument d'un bel effort. On manque un peu de l'échelle comparative qu'apporterait l'indication des travaux de l'étranger.

Enfin, aux Presses Universitaires de France, un petit livre de M. E. Pinel, intitulé *La méthode statistique en Biologie*. Il s'agit avant tout de l'étude de l'évolution dans le temps de la formule leucocytaire et des indications thérapeutiques que l'on peut en tirer. Il y a là un cas remarquable d'application des méthodes statistiques, vérifiant les intuitions d'un Volterra ou d'un Kostitzin, qui furent les premiers mathématiciens à comprendre l'intérêt des problèmes de cet ordre.

II. — Biologie

La collection « Initiations »[1] a publié, à quelques mois de distance, deux ouvrages qui se complètent fort bien : celui du R. P. F.-M. Bergounioux fait un exposé succinct, mais très averti, de ce que nous savons aujourd'hui de l'origine et du développement de la vie à la surface de la terre; celui de M. R. Collin présente un raccourci dense et cependant fort clairement organisé de ce monstre touffu de connaissances qu'est aujourd'hui la biologie. Vision historique qui met l'accent sur la paléontologie chez le premier, vision plus organique et logique qui met en relief les techniques d'étude des phénomènes actuels de la vie chez le second : une compréhension suffisante de ce qu'est la vie ne peut être sans l'association de ces deux façons de l'envisager.

Tout en soulignant à la fois la grande solidité scientifique et la remarquable adaptation à l'esprit d'un lecteur cultivé, mais non spécialiste de ces questions, qui font de ces ouvrages des modèles d'initiation, on voudrait insister ici sur un point plus particulier qui leur donne l'un de leurs principaux mérites. Rédigés tous deux par des croyants et dans l'intention de contribuer à la formation d'esprits jeunes encore, ils ne gardent plus aucune trace du fâcheux malaise intellectuel que les doctrines de l'Évolution commencèrent par susciter chez les catholiques. Le livre de M. R. Collin ne cesse d'exposer les questions relatives au problème du Transformisme avec une paisible objectivité de savant persuadé de l'harmonie entre sa Foi et ce qu'il tient de son savoir de biologiste. L'accent du P. Bergounioux est encore plus convaincant, s'il est possible.

Le P. Bergounioux sait fort bien ce qu'il faut attendre des doctrines de l'Évolution. Elles apportent une intelligibilité de la réalité biologique et des témoignages paléontologiques à laquelle l'esprit qui l'a entrevue ne peut pas renoncer. Elles soulèvent en outre des questions ultérieures, qui ont trait aux causes effectives du processus évolutif. Ces questions sont examinées ici avec l'honnêteté du savant qui ne cache point les difficultés, mais aussi avec la sagesse de l'esprit qui sait parfaitement que malgré ces difficultés, dont on a cru parfois pouvoir tirer une objection de fond, l'idée générale d'une évolution progressive de la vie garde sa pleine valeur scientifique. Écrite dans une atmosphère de robuste confiance intellectuelle, cette « initiation à l'histoire de la vie » fait même une très utile mise au point de l'hésitation que les scrupules scientifiques ont fait naître chez les partisans de l'Évolution et, de toute façon, se garde bien de donner les mains à ceux qui, prématurément, se complurent à annoncer une crise radicale du Transformisme. A aucun moment, il n'apparaît que le dogme catholique, que le P. Bergounioux respecte avec une totale fidélité, gêne la pensée du savant. Jamais meilleure démonstration n'a été donnée de la possibilité d'une harmonie positive entre la certitude de la foi et l'ouverture libérale de l'esprit aux vérités de la science biologique. Un tel ouvrage, tout comme celui de M. R. Collin, qu'il faut lui associer dans un même éloge, paraît donc éminemment salutaire. L'on voudrait que tout jeune chrétien sache en retirer cette leçon d'optimisme et de sécurité dans l'assimilation des sciences, sans quoi sa foi ne pourrait plus conquérir aujourd'hui un équilibre vraiment adulte.

La petite brochure du R. P. Descoqs, *Autour de la crise du Transformisme*[2], hélas! ne semble pas avoir la même valeur. Le savant théologien qu'est son auteur semble se méprendre quelque peu sur la signification des textes qu'il cite complaisamment à l'appui de l'idée qu'il entend défendre. Selon lui, le Transformisme est une doctrine scientifique en état de crise, à laquelle les catholiques risquent de donner leur adhésion dans le temps même que le monde scientifique l'abandonne. Or cette adhésion n'a rien de souhaitable : le Transformisme risque sans cesse de conduire les penseurs chrétiens à de fâcheux écarts doctrinaux. Conclusion : « S'embarquer dans de telles aven-

1. « Initiations », Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, 1945 : F.-M. Bergougnoux, *Esquisse d'une histoire de la vie*; — Rémy Collin, *Panorama de la biologie*.

2. Beauchesne, Paris, 1944.

tures à l'encontre et au mépris de toute la tradition dogmatique, sur la foi d'une hypothèse aussi fragile et qui, à l'heure actuelle, craque de tous les côtés, ne peut pas ne pas apparaître aux esprits rassis et de sang-froid une audacieuse témérité » (p. 84). C'est donc une position d'absolue réserve à l'égard des doctrines transformistes qu'il conviendrait d'adopter. Même, à lire le P. Descoqs, on se demande si la thèse des auteurs paradoxaux de *L'Évolution régressive* ne lui paraît point grandement préférable à celle des évolutionnistes classiques, qui admettent quelque transformisme.

Disons-le franchement ; cette position ne nous paraît guère raisonnable. Nous sommes pleinement d'accord avec le P. Descoqs lorsque, en théologien, il rappelle la nécessité de l'absolu respect de la vérité de la foi et des enseignements dogmatiques, voire même quand il dénonce les excès de certaines vues hâtives de penseurs chrétiens partisans de l'Évolution. Mais rien n'oblige l'esprit à ces hâtives constructions dont s'inquiète le P. Descoqs. Dans l'ensemble, la pensée chrétienne, que ne trouble plus l'affirmation évolutionniste, se comporte avec une sagesse confiante, dont les deux ouvrages précédents constituent, à notre sens, un excellent exemple.

Par ailleurs, les textes rassemblés avec soin par le P. Descoqs ne semblent guère susceptibles de signifier ce que l'auteur veut leur faire dire. Il est exact que l'on peut parler de « crise » du Transformisme, en ce sens que les biologistes ont des difficultés à trouver, dans les processus actuels de la vie, des principes suffisamment explicatifs du grand fait que la paléontologie, depuis qu'elle s'est constituée, n'a jamais cessé d'attester toujours davantage. Mais si la biologie laisse l'esprit quelque peu en suspens en ce qui concerne le mécanisme de l'Évolution, le fait lui-même de l'Évolution est tellement manifesté par toute l'histoire de la vie à la surface de la terre, il est tellement le principe même de compréhension de toute cette histoire, qu'il est en vérité moins que jamais question d'en abandonner l'idée. Le P. Descoqs a recueilli grand nombre de textes contemporains qui formulent l'hésitation de l'esprit et le scrupule scientifique devant l'insuffisance des représentations proposées pour rendre compte des transitions évolutives d'un type d'organisation vivante à un autre. On se demande si c'est là une méthode bien probante. Car, enfin, la plupart des auteurs dont le témoignage est invoqué restent convaincus de la vérité générale de l'Évolution. Peut-être la compilation des textes, usuelle au théologien qui trouve en eux ses autorités, est-elle moins efficace en d'autres domaines qu'en celui de la théologie. Ici, n'a-t-elle pas déformé la vision de celui qui n'atteint plus aux choses mêmes que par cette voie indirecte ?

Cependant, de tels faits de méfiance et de malentendu intellectuel à l'égard de l'acquis scientifique de la biologie paraissent de plus en plus rares chez les catholiques. Témoin encore l'excellent livre de M. J. Carles : *Problèmes d'hérédité*, récemment paru chez l'éditeur même de la brochure du P. Descoqs. On sait les pas de géant accomplis par nos connaissances en matière de génétique. Il y a quelque cinquante ans, beaucoup de chrétiens se seraient peut-être effarés de voir la science progresser si audacieusement et poser en termes clairs des problèmes humains qui ne peuvent laisser indifférents ni le moraliste ni le croyant. Mais l'âge d'un certain complexe obsidional semble décidément passé, et le livre de M. Carles frappe tout autant par la sûreté et l'ampleur de son information que par la sérénité et l'équilibre avec lequel l'auteur coordonne l'enseignement de sa science à sa foi de chrétien. On ne peut que souhaiter l'extension de cet affermissement de la conscience croyante vis-à-vis de la science et l'exploitation allègre de cette situation neuve.

Le sentiment de cette jeune force d'une foi qui s'est éprouvée face à tant de mises en question venues de tous les horizons de la science, ne doit pas néanmoins faire oublier le long, patient et parfois douloureux effort de ceux en qui cette épreuve s'est faite et qui engendrèrent l'intrépidité lucide qui se fait désormais jour. Le comte Begouen vient de faire paraître, chez Bloud et Gay, quelques pages consacrées à ses souvenirs sur le *Mouvement des idées transformistes dans les milieux catholiques*. Elles ne sont pas seulement instructives. Une émotion se dégage d'une lecture qui évoque la profondeur du problème que les découvertes paléontologiques soulevèrent dans les milieux catholiques. On aurait tort d'oublier le courage intellectuel qu'il fallut à ceux qui eurent la tâche écrasante de découvrir le nouvel équilibre de l'intelligence chrétienne. Le temps des difficultés majeures du croyant face aux données de la préhistoire est vraisemblablement clos désormais. Mais si le prodigieux

renouvellement de perspective dû aux évidences de la géologie se montre finalement féconder la pensée chrétienne bien plus que la désarçonner, nous le devons à des hommes qui, de leur temps, surent accepter de douloureux écartèlements de l'esprit sans perdre confiance dans la vérité.

Nous signalerons pour terminer le livre de M. Léonce Jolaud et Henriette Alimen sur *Les Temps préhistoriques* [3]. La mort a empêché L. Jolaud de mettre la dernière main à son manuscrit. Son élève, H. Alimen, a pu conduire l'œuvre à son achèvement, complétant sur certains points la documentation et tenant compte des autres ouvrages publiés depuis 1938 sur des sujets connexes. On a là une fort utile synthèse de toutes les données de la paléo-anthropologie. L'un de ses intérêts majeurs est la constante situation des faits humains par rapport aux phénomènes physiques si importants des glaciations successives qui ont organisé la durée des temps quaternaires.

Chez le même éditeur et dans la même année 1945 a paru l'ouvrage du regretté Henri Colin sur la *Chimie des Plantes*. C'est un très intéressant exposé synthétique des principaux faits de la chimie végétale. Les développements consacrés aux catalyseurs en chimie végétale semblent d'un prix tout particulier.

3. Flammarion, Paris, 1945.

LIVRES

École et culture

Le drame de l'École laïque française [1]

Le livre que vient de publier M. Henri Chatreix pose un grave problème à la conscience française. L'auteur nous décrit d'une part un laïcisme anticatholique qui s'est efforcé de mettre la main sur l'école publique, et d'autre part il prend parti pour cette école en condamnant son laïcisme. Nul ne voudra mettre en doute la grande compétence d'Henri Chatreix en telle matière. Celui-ci a longuement fréquenté, en philosophe, tous les maîtres de la pensée laïque : les Pécaut, les Buisson, les Payot, les Durkheim, les Emery, les Déat, les Bayet, et, malgré cela, il est resté pédagogue, mettant la main à la pâte, vivant, de l'intérieur, ces problèmes, mesurant le possible, se heurtant aux difficultés, s'efforçant d'entrevoir l'avenir. C'est d'ailleurs cette double connaissance du problème scolaire laïc qui rend son livre précieux. Car il sera toujours facile à un étranger de faire l'histoire des diverses philosophies qui voulurent imprimer leur marque à notre école publique; mais qui pourra dire comment auront réagi les instituteurs, et quelle aura été, sur les élèves, l'influence réelle de ces penseurs qui, de très haut, présidèrent aux destinées de cette école ?

Depuis 1880, toutes les idéologies à la mode ont essayé d'accaparer l'école laïque et l'idée qui la fonde. Il n'y a pas de pédagogie sans philosophie. Aussi, il ne faut pas s'étonner que le protestantisme libéral, le kantisme, le positivisme scientiste, l'évolutionnisme, le sociologisme, l'humanitarisme aient, tour à tour, voulu donner un sens complet au laïcisme, et une base métaphysique à l'école. De nos jours, le rationalisme antireligieux et le marxisme commu-

1. *Au-delà du laïcisme*, par Henri Chatreix. Éditions du Seuil, 27, rue Jacob, Paris.

niste ont renoué avec la tradition et montent la garde devant le Saint des Saints... L'école a-t-elle épousé chacune de ces tendances ? Quel a donc été le résultat pédagogique de tant d'influences diverses ? C'est à ces deux questions que veut répondre le livre de Chatreix.

Il faut admirer, sans réserve, l'auteur qui a su nous conduire au travers de ce dédale de courants multiples et concurrents : chaque fois, il a souligné avec bonheur le caractère propre de la doctrine en vogue, sachant déceler ses connivences avec la politique du jour et l'administration régnante, — et chaque fois aussi il a mesuré, avec quelque ironie, la place réelle que ces philosophies ont tenue dans les programmes officiels, dans les manuels, dans l'enseignement de l'instituteur.

Chose inattendue, mais qu'il faut noter précieusement, ce sera la réalité scolaire elle-même, — le milieu auquel s'adresse l'école publique, les enfants qui la fréquentent, — qui va opposer la résistance la plus solide à toutes les idéologies. En 1890, l'école publique se refuse d'être suivant le protestantisme libéral, même si celui-ci est interprété par une philosophie kantienne. De nos jours, nous constatons que cette même école n'est nullement à l'image du rationalisme agnostique et anticatholique d'un Bayet. Elle est autre chose, et les prophètes qui, en 1945, nous annonçaient une école laïque marxiste, ont dû remiser à plus tard leurs sombres prédictions. Tant que la France républicaine restera en démocratie, c'est sous le signe de la neutralité laïque que l'école s'organisera. De son propre poids, celle-ci a tendance à éliminer toutes les doctrines qui veulent l'accaparer. Même pendant la période de Combes, les instituteurs publics, dans leur ensemble, ont toujours cru à la neutralité de l'école : « La liberté de conscience, nous dit Chatreix, était, dans leur *Credo*, un de ces articles avec lesquels il n'est point d'accommodement. » Pourtant, on sent chez l'auteur, très souvent, de la déception et même une tristesse où pointe de la colère, car l'école publique, en se défendant contre toutes ces idéologies, n'a pas pu réaliser sa vocation nationale. Chatreix parle d' « affaiblissement progressif des notions », de « bilan négatif », de valeurs « exténuées ou éliminées par des philosophies un instant entreprenantes, mais qui se révèlent à la longue impuissantes à affirmer à l'école un contenu positif ». Autant de tentatives d'accaparement, autant d' « avortements », de « dépérissements » et d'échecs. Vraiment, il s'agit bien d'un bilan négatif.

A la fin de son livre, Henri Chatreix se demande ce qui arriverait si l'école savait définir l'humanisme ouvert qu'elle a charge de transmettre aux petits Français. L'école laïque est née d'une bataille, d'une réaction contre la loi Falloux qui avait systématiquement ignoré le pluralisme spirituel et idéologique de la France. Ses fondateurs sont des hommes qui, personnellement, avaient souffert du manque de liberté de conscience, et qui, à cause de cela, étaient devenus des ennemis décidés du catholicisme. Comment se fait-il qu'un peuple, grandement fidèle à la religion de ses pères dans les grandes affaires de la vie et de la mort, se soit obstinément attaché à une République anticléricale, et à une école laïque ? Que serait-il arrivé, qu'arriverait-il si le monde catholique, au lieu de bouder, ou de combattre les institutions scolaires du régime, se décidait à prendre, avec les incroyants, sa part de responsabilité dans l'éducation républicaine de la nation ? Car Chatreix rappelle que, pour critiquable que soit l'éducation donnée à l'école publique, cette dernière reste un fait : les quatre cinquièmes des enfants de France passent entre les mains des instituteurs publics. Il faut parler de l'inévitable laïcité. Le pluralisme scolaire se révèle en pratique impossible. L'école publique est acceptée et voulue par la très grande majorité des Français. L'avenir réside certainement dans une école nationale dont la laïcité ne serait nullement « une entreprise de déchristianisation ». « L'école, nous dit l'auteur, doit renoncer à se poser cette question stérile et périmée : Quel doit être le sens philosophique de la laïcité? pour se demander : Quel contenu doit-on donner au mot nation ? » L'école publique ne doit s'affirmer « ni la fille de l'Église », « ni la fiille de l'Encyclopédie », mais, s'inspirant de nos diverses traditions humanistes, elle doit être « à l'image de la nation, une et multiple ».

Tel est le vœu final d'Henri Chatreix. Il faut lire ce livre remarquable qui est de loin la meilleure étude parue sur la question.

S. Gérard.

Condition et mission de l'instituteur.

Il vient de paraître chez Aubier un livre excellent sur *La Condition et la Mission de l'instituteur*. Les auteurs offrent pour nous ce double intérêt d'être des chrétiens authentiques et d'être des hommes particulièrement qualifiés pour aborder ce problème.

Il ne faut pas chercher ici une peinture de l'instituteur, telle que l'eût tracée un Balzac : Michard n'a pas renié l'administrateur éprouvé qu'il est, et Glossinde, nous livrant vingt années d'expérience, les a dépouillées de tout sentimentalisme. C'est donc dans cette extrême exactitude et ce défaut de passion partisane que réside l'intérêt premier de ce livre. Bien des remarques sont particulièrement parlantes pour celui qui vit dans la maison, et nous sommes persuadés qu'elles peuvent être très utiles à un étranger de notre milieu qui veut nous connaître autrement que par le genre caricatural communément accepté par certains. Tout le monde lira avec profit les chapitres suivants : l'instituteur homme de gauche; le révolutionnaire; le non-conformiste; l'instituteur petit bourgeois; l'instituteur pédagogue consciencieux. Nous ne saurions trop louer aussi cet exact tableau de la vie et du rôle de l'instituteur dans le village, et nous recommandons ces pages vivantes et pleines de détails précis aux prêtres de campagne qui, si souvent, sont déconcertés devant cet éducateur rival.

Nous regrettons pourtant que les auteurs n'aient pas abordé plus longuement le problème religieux et ses rapports avec le problème scolaire. Nous aurions voulu que soient plus nettement indiquées les causes de la tension qui sépare l'instituteur, éducateur du citoyen, et le prêtre, éducateur de l'homme religieux et, par là, éducateur de l'homme total. Nous sommes persuadés qu'un approfondissement lucide de ce problème eût jeté une lumière plus grande sur la mission propre de l'instituteur public, et sur les causes de désaffection de la jeunesse actuelle pour la vocation d'enseignant; car nous ne croyons pas que ce soit pour une seule question d'argent que les instituteurs désertent la corporation et que les Écoles normales se recrutent si difficilement. Il faudrait d'ailleurs nous expliquer pourquoi la Troisième République traitait, en fait, si mal ceux qu'elle glorifiait si fort avec de belles paroles. On ne sait pas assez qu'avant 1940 l'instituteur français était un des plus mal rétribués de l'Europe. A notre avis, trop de politiciens, qui se réclamaient de l'école publique, voulaient seulement se servir d'elle, et voulaient se servir spécialement de l'instituteur pour des fins vraiment bien peu élevées (par exemple : propagande électorale). Une école publique, élevée au rang d'école nationale, vraiment ouverte à toutes les aspirations de la Nation française, rêvant de façonner un type d'homme qui serait assez large pour accepter dans son essence même le croyant religieux tout aussi bien que l'incroyant athée, connaîtrait bien vite un lustre et une primauté nouveaux dans la vie même de ce pays.

Il existe en France une école publique qui se cherche. Cette école demande que l'on précise la philosophie de son éducation. Michard et Glossinde ouvrent la voie par leur livre objectif et serein. Mais un tel livre appelle son complément métaphysique aussi serein et aussi exact. Il faut y travailler. Le salut de la Nation française commencera par la solution symbolique du problème de l'école.

S. Gérard.

Henri David : *Devant le problème scolaire*. Spes, 1946.

Courageux et actif défenseur des droits familiaux, M. Henri David vient de consacrer un petit livre, *Devant le problème scolaire*, à l'une des questions les plus diviseuses de la communauté française, la question de la liberté de l'enseignement. C'est un ouvrage bien conçu, riche de faits et de textes suggestifs, et qui oriente les esprits vers une solution raisonnable : celle d'une intégration des enseignements privés dans un système d'éducation nationale, sous le contrôle effectif d'un État respectueux des diversités spirituelles.

Peut-être reprocherai-je à M. Henri David de traiter parfois de l'école libre

en avocat généreux plutôt qu'en sociologue objectif. La meilleure manière de la défendre n'est point, à mon sens, de cacher pudiquement ses lacunes ou les hypothèques morales et sociales dont elle est grevée : elle a des droits assez forts, et elle rend des services assez grands pour qu'il soit possible de la considérer dans le plein jour d'une pensée sans prévention. De même, mieux vaut, si l'on combat les adversaires de la liberté de l'enseignement — et je suis bien d'avis qu'il faut les combattre —, ne pas ignorer la force et la valeur du sentiment qui inspire les plus désintéressés d'entre eux : la volonté de recréer dans la nation la base d'une large et profonde conscience commune. La fissure créée par l'opposition des écoles dans l'unité morale de la nation n'est pas, comme les défenseurs de l'école libre ont trop tendance à le dire, une fiction de propagande politique, mais un des malheurs de la France. Seulement, il n'en faut pas conclure, comme les partisans du monopole, à la nécessité de supprimer une école au profit de l'autre, mais à l'opportunité de les réconcilier.

P.-H. S.

THEATRE

Quand cette chronique paraîtra, le Théâtre Sarah-Bernhardt ne donnera plus *Cinna*, affiché en avril pour une quinzaine de représentations. Il n'est pas possible que le metteur en scène M. Charles Dullin, l'auteur des décors, M. Sonrel, Mlle E. Hirt (Émilie) MM. Vanderic (Auguste) et Claude Martin (Maxime) aient obtenu un résultat si remarquable pour quelques soirées. Il faut que ce spectacle soit repris à la rentrée. Nous en reparlerons.

Noctem sideribus illustrem et placido mari quietam... Néron, nous dit Tacite, avait décidé de se débarrasser de sa mère; *il n'hésitait plus que sur les moyens;* un des chefs de sa marine lui apprend alors *que l'on peut disposer un vaisseau de telle manière qu'une partie détachée en pleine mer la submerge à l'improviste. Une nuit brillante d'étoiles et dont la paix s'unissait au calme de la mer*... Agrippine s'embarque. Jamais son fils n'avait été plus tendre qu'au départ.

Une fois dans l'eau, Agrippine se trouve soutenue par les côtés de son lit et un détail lui fait comprendre la nature de l'accident : sa suivante, pour mieux attirer l'attention des matelots, s'écrie qu'elle est Agrippine, la mère du prince, ce qui lui vaut quelques solides coups de rames. La véritable Agrippine est alors sauvée par son silence : elle nage, rencontre une barque qui la recueille. La pièce de M. Claude Vermorel, *Messaline*, commence au moment où Agrippine arrive à sa maison de campagne, c'est-à-dire à la fin du chapitre v dans le livre XIV des *Annales*.

Son premier soin est naturellement de raconter son aventure et d'envisager la tactique à suivre : faire comme si elle n'avait rien compris et envoyer un messager pour rassurer son très cher fils. J'ai l'impression que cette scène d'exposition reste obscure au spectateur qui n'a pas pris la précaution de relire Tacite.

En attendant la suite de son inquiétant voyage, Agrippine s'é-

tend sur son lit et rêve. Son rêve est tiré du livre XI des *Annales*, interprété par M. Claude Vermorel.

L'empereur Claude a épousé Messaline, mariage qui signifie l'abaissement de sa nièce Agrippine et qui compromet l'avenir du petit Néron. Il signifie aussi que le bon Claude est un mari très indulgent. Toutefois, avec Spilius, surgit beaucoup plus qu'un favori de Messaline; l'amour de la jeune femme encourage un dangereux rival politique. De là, une épuration parmi les chevaliers et les hauts fonctionnaires. Craignant la faiblesse de l'empereur, son entourage profite de l'occasion pour supprimer Messaline.

Dans la traduction de M. Claude Vermorel, Agrippine est elle-même amoureuse du beau Spilius, et c'est elle qui ordonne la mort de Messaline. D'autre part, le petit Néron était un bon enfant qui aimait bien sa jolie tante Messaline : c'est celle-ci qui se venge quand le fils fait assassiner sa mère. Enfin, la rivalité d'Agrippine et de Messaline autour de Spilius symbolise l'opposition entre deux « visions du monde » également faussées par l'esprit de démesure : l'une, qu'inspire la volonté de puissance, l'autre qu'inspire la volonté de liberté, en supposant d'ailleurs que la liberté puisse se confondre, même à la limite, avec une *libido* sans frein. Il semble aussi que « le côté de chez Messaline » représente l'affranchissement politique et social, ce qui charge le personnage d'un symbole auquel il est mal adapté.

On attendait tellement de l'auteur de *Jeanne avec nous*, que l'on risque d'être injuste pour celui de *Messaline*. Il y a de beaux morceaux et une intention de grandeur qui n'est pas étrangère à l'essence du drame authentique. M. Vermorel a imaginé une fresque où de nombreux personnages présenteraient les multiples aspects de la misère humaine. Il a cherché dans la Rome de Néron un monde où les passions iraient jusqu'au bout d'elles-mêmes. On comprend que M. Georges Douking ait été tenté d'animer ce vaste tableau sur la scène du Théâtre Pigalle, et le spectateur n'oubliera pas ces longues colonnes dessinées par des cordes tendues. L'interprétation est soignée. Mme Marie Marquet, M. Jean Davy et M. Lucien Nat donnent à Agrippine, à Spilius et à Claude, tout le relief qu'exigent leur rôle et l'histoire. Pourtant, si la pièce laisse la salle assez froide, ce n'est pas seulement parce que Mme Suzy Prim n'est en aucune manière à l'image et ressemblance de Messaline.

La pièce est massive, ce qui serait parfait si elle offrait une masse architecturale : on a trop ici l'impression d'un édifice trop lourd qui se tasse et perd ses lignes. D'autre part, M. Claude Vermorel juxtapose deux tons et deux styles : tantôt, il traduit Tacite, tantôt il adopte le langage le plus vulgaire. Personne ne songe à condamner le mélange des genres; personne n'interdit de varier les registres : du moins convient-il de ne pas brouiller la musique de l'œuvre.

Il y avait une fois une petite fille, car c'était encore une petite fille, malgré ses vingt-quatre ans. Elle marche avec peine, mais il ne faut surtout pas dire devant sa mère qu'elle est infirme ! Sa timidité et une sensibilité maladive la rendent inapte à tout métier dans la société des U.S.A., quelques jours dans une école commerciale furent une expérience aussi décisive que quelques années de collège. Que fait-elle dans la vie ? Elle écoute les vieux disques laissés par son père que le goût de l'aventure a conduit on ne sait trop où. Et, surtout, elle regarde avec tendresse de petits animaux de verre, sa « ménagerie de verre ». En la voyant, c'est-à-dire en écoutant Mlle Hélène Vita, qu'avait révélée *Notre petite ville*, on pense à Maeterlinck : *C'était un petit*

être mystérieux comme tout le monde... Et dans ses yeux... *une grande innocence, plus que de l'innocence! On dirait que les anges du ciel y célèbrent sans cesse un baptême...* On pense aussi que cette jeune Américaine est proche parente de l'héroïne du *Canard sauvage.*

Un jeune homme est passé. Elle l'a regardé de loin et ne l'a pas oublié. Six ans plus tard, un hasard de théâtre veut qu'il dîne à la maison. Il devine *la grande innocence.* Il est expansif et généreux, il voudrait donner à cette enfant confiance en elle-même, lui apprendre ce qu'elle vaut, et le voilà qui parle avec une telle chaleur... La petite fille commence à s'épanouir. Le garçon comprend brusquement l'effet de son éloquence; il se hâte de dissiper l'équivoque en faisant part de ses fiançailles. La belle soirée est terminée. L'imprudent s'en va : il a été, un instant, l'espérance et la joie; en souvenir de cet instant qui, pour elle, aura été toute une vie, elle lui donne le plus transparent et le plus chéri de ses animaux de verre.

Ces scènes se jouent dans la mémoire d'un homme qui revit son passé, comme dans *Notre petite ville,* et cet homme est, ici encore, M. Claude Maritz. De petites gens pour qui le souci du pain quotidien est vital, de petites gens aux petits besoins et aux petites ambitions, parfois ridicules comme cette mère exubérante dont les rires de vieille coquette et les bavardages transforment la chambre en volière, voilà le monde sur lequel se penchent M. Tennessee Williams, l'auteur de *La ménagerie de verre,* et son metteur en scène. Or, il y a là des personnages qui sont tout entiers dans leurs apparences, la mère au cœur volubile si heureusement animée par Mme Jeanne Marken; il y a ceux qui ont le pressentiment fugitif d'une autre vie, comme le brave garçon qui emportera le cheval de verre (M. Daniel Ivernel); il y a ceux enfin qui ont une âme. Si l'humanité ne comptait que les premiers, l'esthétique naturaliste serait peut-être plus juste. La présence des derniers exige un réalisme de l'intimité, un art qui, certes, tient au réel, mais à un réel qui doit être suggéré, un théâtre qui enveloppe les mots de musique et de lumières, où l'acteur exprime plus qu'il ne dit.

Sans doute, *La ménagerie de verre* et sa mise en scène sont pleines de réminiscences ou plutôt de redécouvertes. Parfois, on pense à Maeterlinck, parfois à Tchékov. Jean-Jacques Bernard nous a, depuis longtemps, appris que le silence fait partie du langage, et Gaston Baty qu'un jeu d'éclairage fait glisser du présent au passé, de la réalité au rêve. Mais devant l'invasion naturaliste, avec son verbalisme où l'anti-littérature devient la pire des littératures, on ne saurait trop louer le double retour à l'humain et à la poésie que représente ce spectacle du Vieux-Colombier.

Et, pour la même raison, on éprouve une espèce de reconnaissance envers M. Alexandre Arnoux, son metteur en scène et ses interprètes, en quittant le Théâtre Montparnasse, après *L'amour des trois oranges.* Une langue claire, pure et chatoyante comme ces toiles de peintres vénitiens du XVIIIe siècle qu'évoquent le beau rideau et les décors d'Émile Bertin, un texte qui supportera la lecture et qui, pourtant, ne cesse jamais de provoquer l'acteur, voilà ce que nous devons, une fois encore, à l'auteur de *Petite lumière et l'ourse* et de *Huon de Bordeaux.* Une parfaite harmonie entre les exigences de la pièce et les dons du metteur en scène font de ce spectacle un des chefs-d'œuvre de Gaston Baty; évoquer sur la scène la Venise du XVIIIe siècle finissant, *la cité qui tient de la légende et du traquenard, qui inspira les accents*

berceurs d'une musique aux lascives incantations [1], réveiller le petit monde du théâtre si vivant, si bruyant dans la République au temps de Goldoni, de l'abbé Chiari, de Carlo Gozzi, nous conduire dans les coulisses, dans la loge de l'étoile, nous montrer l'envers du décor, puis le plateau nu, quand les plus fiers compagnons de la *Commedia dell' Arte* ne sont plus que des ombres; enfin et surtout, raconter une histoire qui ne put survivre qu'à travers une légende, mainenir le jeu aux confins du rêve et du réel, mêler les puissances invisibles aux créatures d'un monde somptueusement visible, n'était-ce point inviter Gaston Baty à être entièrement lui-même et lui-même tout entier ?

Personne ne contestera la qualité du texte ni l'intelligence de la présentation; on sera unanime à applaudir MM. Jean Cusin et Martial Rèbe, à remarquer les débuts d'une jeune actrice, Mlle Muriel Chanay, dont le jeu si varié, est à la fois une œuvre de travail et de foi. Mais certains demandent : où est l'action ? Il faudrait s'entendre sur ce mot.

Si l'action d'une pièce se définit par les péripéties, si l'unité de l'action doit tenir à une concentration qui élimine toute gratuité, l'œuvre de M. Arnoux n'offre qu'une action faible et lâche. Le comte Gozzi devient le commanditaire et l'auteur attitré d'une troupe de comédiens; il découvre le talent dramatique d'une petite comédienne, Théodora Ricci et la « lance » dans une sorte de féerie sur le thème d'un vieux conte, « l'amour des trois oranges ». Mais la jeune femme devient très vite une vedette, peu sensible à la délicatesse d'un amour discret et généreux. Le poète assiste à « la chute d'un ange » et se venge, dans une comédie trop transparente, en raillant le riche protecteur de l'étoile, secrétaire du Sénat de Venise. Les autorités ferment le théâtre San Samuele, la troupe se disperse, Theodora perdra son prestige avec sa jeunesse.

L'action d'une pièce est peut-être autre chose que le fait divers auquel la réduit un sec compte rendu. Dans l'œuvre de M. Alexandre Arnoux, le principal personnage est le théâtre : *L'amour des trois oranges*, ou, pourrait-on dire, les mystères du théâtre. D'abord, les petits mystères qui n'en sont point pour les initiés : rivalités du metteur en scène et de l'auteur, embarras d'un directeur, exigences et fantaisies de la vedette. Mais ce n'est là que le secret de Polichinelle : le vrai mystère du théâtre est celui de la métamorphose. Le poète pris par ses créatures, l'acteur changé en un autre, tous possédés par le démon aux mille masques, voilà l'action de la pièce de M. Alexandre Arnoux.

Si l'on ne comprend pas qu'ici l'action est l'acte magique par lequel naît et vit un monde, *L'amour des trois oranges* n'est qu'un album de belles images dont les pages sont tournées un peu lentement. Pour celui qui admet que le drame est ici l'acte dramatique lui-même, chaque scène prend un sens, les scènes les plus diverses prennent le même sens qui fait l'unité de l'action, totalement exprimée par la métamorphose du bonimenteur Zélon qu'habitent les Génies. Dans cette perspective, l'émotion croît jusqu'au tableau final : sur le plateau nu du théâtre San Samuele abandonné — j'allais dire : désaffecté —, Gozzi attend la mort; les créatures de ses rêves l'entourent, comme si toutes ses fables lui montaient à la tête; Théodora, une Théodora transfigurée par l'amour et le théâtre, soutient doucement l'âme du vieux poète.

1. Thomas Mann, *La mort à Venise*, p. 147.

Un souvenir murmure en nous : *c'est quand Venise met son masque de satin noir qu'elle multiplie ses puissances de tristesse*[2].

Bien peu de place nous reste pour parler des jeunes troupes. Si *Maldonne*, de M. Pierre Lafeychine, n'a pu tenir longtemps l'affiche du Théâtre La Bruyère, c'est que, en dépit de sérieuses qualités dramatiques, la pièce restait bien artificielle; mais on retrouvera sûrement et l'auteur et ses interprètes. Le spectacle irlandais qui l'a remplacé sur la même scène est très intéressant : *Devant la prison*, mélodrame humain de lady Gregory, et *L'ombre de la ravine* de G. Synge, prouvent une fois encore que la véritable pièce en un acte doit être courte. *Blanco Posnet*, de Bernard Shaw, sert de contre-épreuve : la verve ne manque pas, certes, mais le spectateur cesse de s'amuser avant l'acteur. L'acte de Synge domine la soirée, une espèce de manichéisme poétique donne au dialogue une âpreté et une grandeur peu communes. On souhaite que ces trois œuvres, présentées avec tant de soins, trouvent un public.

HENRI GOUHIER.

SUJETS RELIGIEUX AU CINEMA

Après les *Clefs du Royaume* et la *Route semée d'étoiles*, le cinéma américain nous présente *Le Chant de Bernadette* et *Les cloches de Sainte-Marie*, comme si, même dans le domaine des sujets religieux, il fallait toujours faire la part égale au sérieux et à la fantaisie. Car si le *Chant de Bernadette*, comme les *Clefs du Royaume*, sont l'un et l'autre des adaptations de livres de valeur, les *Cloches de Sainte-Marie* reprend et aggrave le ton et les défauts de la *Route semée d'étoiles*. Nous avons déjà dit tout ce qu'il y avait de singulier à choisir un chanteur de charme pour l'affubler d'une soutane et lui faire jouer le rôle du vicaire sympathique qui entraîne son patronage et vient en aide aux filles perdues, grâce à sa voix d'or et à son talent de pianiste. Dans les *Cloches de Sainte-Marie*, le même Bing Crosby devient aumônier d'un collège tenu par des religieuses. On lui adjoint comme supérieure Ingrid Bergmann, vedette au visage admirable qui personnifiait dans son dernier film une intrigante aventureuse aux mœurs légères. Quelle histoire inventer pour faire un film agréable aux bien-pensants avec un aumônier charmant et une supérieure adorable ? Le problème s'est certainement posé en ces termes aux scénaristes chargés de faire un film avec de tels éléments. Le collège sera mixte, les Sœurs routinières, l'aumônier aura quelques idées neuves sur l'éducation, la supérieure se piquera au jeu, et cela nous vaudra une leçon de boxe par Ingrid Bergmann en cornette, qui déridera les spectateurs. Avec quelques petites scènes charmantes et ironiques, le public sourira de temps

2. Maurice Barrès, *Amori et dolori sacrum*, p. 77.

en temps, on ajoutera une histoire de parents d'élève séparés depuis vingt ans et réconciliés par l'aumônier, un milliardaire cardiaque et égoïste qui se laisse attendrir et fait don à l'école d'un nouvel immeuble, le film s'achèvera sur une distribution de prix attendrissante et tout le monde sera content.

Nous ne sommes pas extrêmement contents. Pourquoi ce film ? est-on en droit de se demander. Qu'on voie au cinéma des prêtres comme on en voit dans la vie, rien de plus normal. Le curé de *Rome, ville ouverte*, ou celui de la *Dernière chance*, sont des personnages valables et intéressants. Que le cinéma aborde les problèmes religieux, l'entreprise est difficile, mais peut être source de renouvellement, comme *Ordet* l'a prouvé. Mais pourquoi choisir des personnages de prêtres et de religieuses pour raconter des niaiseries à l'eau de rose et construire une intrigue indigente ? S'il s'agit d'une opération commerciale destinée à satisfaire le public catholique qui commence à prendre conscience, il est nécessaire que ce public ne se déclare pas satisfait par cette nourriture insipide. Si les auteurs de ce film sont animés d'intentions édifiantes, on doit les prévenir qu'un film ne peut avoir aucune valeur de témoignage s'il évite prudemment toute allusion à la foi ou à la charité et que la série des Bing Crosby en soutane ressemble moins à de l'apostolat qu'à de la propagande ou à de la publicité : les moyens les plus simples et les plus superficiels sont les meilleurs pour vanter les qualités d'une marque de savon ou de bicyclette, mais ils sont déplacés pour vanter celles du clergé tant régulier que séculier.

*
* *

Le *Chant de Bernadette* se situe sur un tout autre plan. Toute la technique d'Hollywood a été mise au service d'un film qui retrace fidèlement la vie de Bernadette Soubirous. L'entreprise était risquée, car l'hagiographie au cinéma comme en littérature est un genre difficile. Un tel film était menacé de tomber dans l'idéalisation qui enlève toute valeur humaine au récit ou dans une humanisation qui le prive de sa signification spirituelle.

Par contraste avec tant de films qui se permettent avec des sujets historiques de contestables libertés, ce qui frappe dans celui-ci, c'est le respect du sujet. Le milieu de petites gens pyrénéens a été recréé avec soin et le résultat est bon : la famille de Bernadette et les gens du village ont un air de vérité qui étonne quand on songe que tout ce film a été tourné à Hollywood. Sans doute, les auteurs n'ont pu s'empêcher pourtant de tricher un peu. La vie de Bernadette est toute simple et toute linéaire; on y cherche vainement un drame humain susceptible de servir de base à une intrigue, et pourtant on nous indique (avec une extrême discrétion, il faut le reconnaître) que Bernadette aurait pu aimer un de ses voisins et, comme conséquence, son entrée en religion semble un sacrifice plus subi qu'accepté. Ces deux points sont historiquement inexacts et assez gênants; mais, encore une fois, il s'agit ici seulement de nuances, et le reste du film ne sonne jamais faux. On a fait des critiques de détail sur des pointes d'épingles, mais il faut tenir compte des nécessités de la construction d'un film et de la difficulté qu'il y avait à éviter la monotonie; qu'importe qu'on ait placé la traversée du torrent après et non avant la première apparition ou qu'on fait un léger gag à propos de l'examen par le docteur du premier miraculé qui a retrouvé la vue ? Toute la

technique du découpage et du scénario a été mise en œuvre pour que ce film extrêmement long n'ennuie pas : le résultat a été atteint et l'histoire retient l'attention sans défaillance et suscite même l'émotion. Qu'importe après cela que la grotte de Lourdes n'ait pas exactement les dimensions réelles ? Noublions pas que le film a été fait en pleine guerre en Amérique et qu'il était impossible de venir faire des prises de vue sur place.

La principale qualité du film réside dans la justesse de son ton. On n'y sent jamais l'apologie, l'homélie ou le plaidoyer. L'exergue indique bien le parti choisi par les auteurs sur un point délicat : « Pour ceux qui croient en Dieu, aucune explication n'est nécessaire. Pour ceux qui n'y croient pas, aucune explication n'est possible. » Et, de fait, le film ne tente jamais d'expliquer ou de justifier. Il nous présente Bernadette remarquablement interprétée par une jeune actrice alors inconnue (le visage d'une star déjà vue dans de nombreux films aurait été gênant ici) et il nous fait assister aux apparitions qui l'étonnent elle-même autant que son milieu. On nous évite le facile déploiement de merveilleux cinématographique, et tout l'intérêt est concentré sur la foi naïve de Bernadette, sur l'incrédulité de ses proches et de son curé, puis sur le changement qui se fait en eux devant son obstinée et irrécusable sincérité. La phrase d'introduction que nous avons citée est justifiée par l'objectivité avec laquelle, jusqu'à la fin, on nous montre l'incrédulité de ceux qui n'ont pas la foi, sans éluder leurs objections et presque sans les réfuter. A côté de ceux qui s'opposent à Bernadette par petitesse d'esprit ou par calculs égoïstes, nous voyons des incroyants qui refusent le miracle par pure conviction rationaliste. Et le contraste est maintenu jusqu'au bout entre cette incrédulité qu'il faut reconnaître (et respecter, s'il est vrai que le respect de l'incroyant est le commencement de la charité) et la foi naïve des foules qui commencent à affluer à Lourdes.

Il était particulièrement important pour la vérité du sujet de ne pas éluder non plus l'incrédulité du clergé, celle du curé, dont la ferveur finale n'en est que plus convaincante, celle de l'évêque, qui incarne la prudence de l'Église en ces matières, et même celle de telle religieuse de Nevers, qui naît d'un drame spirituel dont la vraisemblance est certaine. La peinture de la dureté de la vie de Bernadette au couvent de Nevers a suscité des protestations, mais, outre qu'elle semble avoir quelques fondements historiques, elle donne plus de valeur encore, semble-t-il, au témoignage apporté par le film en ne présentant pas tout ce qui est religieux comme parfait et tout ce qui est incroyant comme détestable. Il faut un sujet très élevé traité avec ferveur pour pouvoir se permettre sans scandale ce genre d'objectivité, mais il semble qu'ici le tableau n'ait pas été systématiquement poussé au noir, et que le résultat visé soit atteint : on a sans cesse l'impression de vivre une histoire vraie. Il aurait suffi de quelques enjolivements et de quelques complaisances pour qu'on ait l'impression d'un conte édifiant.

Le *Chant de Bernadette* apporte la preuve qu'une vie de sainte est un sujet tout aussi « cinéma » que celle de tout autre personnage historique. En traitant le sujet avec le soin et le scrupule d'un historien, avec un égal respect de la foi et de la vérité, mais aussi avec une connaissance sûre des lois du cinéma et des réactions du public, il semble que ce film montre la voie à ceux qui auront la valable ambition d'aborder au cinéma des sujets aussi délicats.

J.-P. CHARTIER.

PERSPECTIVES SUR LES REVUES LITTERAIRES

De la revue *Critique* (10), il convient de détacher particulièrement l'article de Jean Bruno sur *L'évolution d'Aldous Huxley*. L'œuvre de Huxley est en effet fort importante parce qu'elle exprime de façon caractéristique l'évolution psychologique d'un bon nombre d'intellectuels à notre époque. Parti du naturalisme scientifique et philosophique, Huxley aboutit, après des étapes de scepticisme, à une conception mystique de la vie.

Tout homme qui refuse de se laisser écraser par la matière ne peut que s'en réjouir en voyant ainsi s'écrouler dans un certain nombre d'esprits les murailles de Jéricho du matérialisme. Mais cela ne veut pas dire que ce mysticisme ne pose pas de question. Bien au contraire.

L'étude de Jean Bruno est précieuse en ce qu'elle relate pas à pas les étapes qui marquent la progression de la pensée de Huxley, telles qu'elles résultent de son œuvre. Elle tente aussi avec bonheur d'en faire un exposé d'ensemble, rapide, mais tout de même précis et suffisamment explicite.

Il semble bien qu'une des premières sources de l'évolution de Huxley se trouve dans le fait qu'il ait accepté, à partir d'une certaine époque, de considérer les états mystiques comme authentiques et réellement vécus. Ceci, il est vrai, parce que, par ailleurs, il les détachait de toute interprétation religieuse ou même métaphysique; il ne les prenait que comme des faits psychiques, un peu comme un savant s'attache à étudier les faits physiques sans se poser de question sur la métaphysique de la nature.

Ce seul fait est très symptomatique, me semble-t-il, et dépasse le cas Huxley, car cette attention aux « moments privilégiés », détachés de tout dogme, est aussi le fondement des expériences de Proust, de Breton, de Bataille et de beaucoup d'autres.

Par là se révèle que l'homme moderne a toujours soif d'immortalité comme les hommes des autres époques, mais il répugne à en demander l'assurance à des religions fondées sur la raison et sur l'histoire (entendons ici l'histoire sacrée où s'est produite la révélation, une histoire où s'insère un élément métahistorique soustrait à la pure contingence de l'histoire). Il veut en obtenir l'assurance de lui-même. C'est dans le développement de sa propre expérience intérieure qu'il veut entrer vivant dans l'immortel. Ce dernier trait explique beaucoup de choses : l'homme préfère cette nouvelle méthode, point parce qu'il s'est d'abord occupé de critiquer sérieusement les autres et les a trouvées non valables, mais parce qu'il veut savourer immédiatement en lui les prémices de l'immortalité et parce qu'il veut ne les tenir que de lui-même.

Jean Bruno souligne de son côté le rôle essentiel des innombrables lectures de mystiques chrétiens, asiatiques et autres, faites par Huxley. C'est notamment dans le bouddhisme, dit-il, que Huxley a puisé la notion de karma (de l'enchevêtrement indéfini des causes), qu'on retrouve dans les descriptions de l'Éminence Grise et dans la Paix des profondeurs. Bruno montre aussi comment les descriptions de la vie

dans l'au-delà qu'on rencontre dans l'Éternité retrouvée doivent beaucoup au Bardo-Thodol qui est le « Livre des morts » thibétain.

De là, Huxley passe à une nouvelle étape où il quitte son ancienne position individualiste et tente d'utiliser ces nouvelles convictions empruntées à l'Orient pour édicter les principes d'une reconstruction psychique de l'humanité. Et Jean Bruno conclut en marquant un certain scepticisme sur la possibilité d'une cure psychique de l'humanité entière et en affirmant cependant la nécessité d'investigations de plus en plus rigoureuses et de plus en plus poussées pour approfondir et systématiser une véritable expérimentation psychique, notamment par l'étude des techniques de concentration intérieure.

L'idée essentielle qui est la clé de cet exposé comme celle de l'article de Huxley, c'est cette volonté de détacher l'expérience mystique de tout dogme religieux. Thèse fort ambiguë, puisqu'elle est dirigée en fait contre le dogme chrétien et non pas contre tout dogme, car ceux du bouddhisme bénéficient, sinon d'une foi positive, du moins d'un préjugé favorable. A quoi l'on nous répondra naturellement que le bouddhisme n'enseigne rien qui ne résulte de l'expérience. (Il ne s'agit pas ici du bouddhisme vulgaire encombré de dévotions et de superstitions, mais seulement du bouddhisme le plus raffiné.)

L'objection n'est pas si spécieuse qu'on pourrait le croire de prime abord. Car, en fait, il est exact que le bouddhisme et d'ailleurs toutes les croyances d'origine humaine ne peuvent refléter que des expériences humaines ou des conclusions tirées de celles-ci, à tort où à raison.

L'erreur est initiale; elle consiste dans cette détermination de détacher le mystique du religieux (c'est-à-dire du surnaturel et du transcendant) pour le réincorporer dans le psychique et en faire non pas seulement un objet d'expérience (car il est évident qu'il y a une certaine expérience mystique chrétienne), mais un objet d'expérimentation, c'est-à-dire très exactement un champ d'expériences dirigées. Il s'agit en quelque sorte de transposer dans le psychique l'attitude scientiste, genre Renan, qui n'eût accepté de miracle physique qu'à la condition de pouvoir apporter ses éprouvettes et de demander à Dieu, si l'on ose dire, de recommencer ses miracles jusqu'à ce que le chef de laboratoire soit satisfait de l'expérience et consente à homologuer le résultat.

Qu'une pareille prétention soit stupéfiante et choquante pour tout croyant, il importe de le souligner avec la plus grande netteté, car cela fait tout de suite saisir à quel point elle part d'une complète méconnaissance de ce qu'est le Dieu vivant : elle en élimine toute la transcendante majesté. On dira que les non chrétiens n'en ont cure, et cela est logique tant qu'ils se tiennent dans leur incroyance, mais dès lors qu'ils entendent procéder à une expérience métaphysique au débouché de laquelle ils pourraient enfin trancher quelques questions capitales, comme celle de savoir si Dieu existe et s'il est transcendant ou immanent, personnel ou impersonnel, il est évident qu'ils posent les conditions d'une expérience impossible car le Dieu vivant, défini comme personnel et transcendant, ne peut certainement pas être en même temps défini comme sujet d'expérimentation. Il n'est même pas sujet d'expérience en lui-même, mais seulement dans la mesure où il fait apparaître son action de façon non transcendante dans les limites de la nature créée, physique ou humaine.

Autrement dit, c'est une expérience qui peut atteindre à des résultats remarquables pour la découverte des abîmes psychiques mais qui, au point de vue surnaturel est tout à fait inadéquate. Il serait

absurde de partir en fusée au fond des espaces interstellaires en espérant trouver quelque jour la limite qui sépare l'éther naturel et l'empyrée divine. L'idée d'une continuité du psychique et du surnaturel est plus raffinée, mais tout aussi absurde.

On dira encore qu'elle peut dépasser son propre but. Bien entendu, mais alors elle se dénaturera elle-même. De même que la randonnée de saint Paul changea singulièrement de nature et de but après l'intervention miraculeuse du Seigneur; de même qu'un médecin scientiste peut tout à coup s'incliner devant le caractère miraculeux d'une guérison.

Une telle expérience se prétend purement positive et dégagée de tout préjugé métaphysique ou religieux, surtout chrétien, mais cela est singulièrement fallacieux. Affirmer l'équivalence des divers mystiques et le caractère illusoire des dogmes, classer le Christ comme un réformateur simplement comparable à Bouddha et à Mahomet, c'est prendre une position métaphysique, même sans qu'on s'en doute. Les matérialistes le savent bien, eux pour qui ces expériences mystiques sont de pures illusions, ce qui est une autre position métaphysique.

Cette erreur serait tout à fait incompréhensible, si l'on ne savait que tous les tenants de cette doctrine qui ne veut pas s'avouer comme doctrine ont une profonde horreur pour les travaux philosophiques et n'ont d'amour que pour le pur concret immédiat. Traduite en clair, du point de vue psychologique, elle signifie simplement que ces doctrinaires n'ont fondé leur conviction sur aucune vérification rationnelle, ni d'ailleurs historique, mais seulement sur leur propre sentiment. Ile ne *sentent* pas la transcendance du christianisme et aussitôt ils se croient fondés à dire que, sans faire de philosophie, ils constatent la non-transcendance du christianisme et l'équivalence de toutes les mystiques. C'est là une justification dérisoire car il n'est nullement suffisant d'ignorer qu'on occupe une position métaphysique, ou d'en méconnaître les fondements et les conséquences, pour en tirer une sorte d'alibi métaphysique permettant de soutenir qu'on n'occupe aucune position métaphysique. Tout chrétien qui se contente de la foi du charbonnier est d'ailleurs dans un cas analogue, il soutiendrait aussi bien qu'il n'a pas de position métaphysique, car il se satisfait de croire tout bonnement au Christ et aux saints, et il ne voit pas du tout ce que cela signifie du point de vue métaphysique. En effet, il n'a pas de position métaphysique consciente, mais le bouddhiste et le matérialiste savent bien qu'il en occupe une sans le savoir, tout comme M. Jourdain faisait de la prose... Le marin qui navigue sans boussole, par une nuit d'encre, pourrait tout aussi bien soutenir qu'il n'occupe aucune position géographique.

S'il y a des métaphysiciens qui pèchent par excès de ratiocinations, il en est d'autres qui pèchent par défaut.

On dira que toutefois on peut constater que toutes les expériences mystiques ont des traits analogues. Et cela est parfaitement vrai, car les mystiques chrétiens n'ont jamais prétendu éprouver vivants la transcendance de Dieu. Nul ne peut voir, sans mourir sur-le-champ, la face du Dieu vivant. Dieu ne se fait sentir aux mystiques chrétiens que par l'intermédiaire de phénomènes psychiques. De même que le Christ ne s'est incarné que comme un être humain semblable aux autres, comme eût pu être vraiment un fils de charpentier à Nazareth. Même au Thabor, il n'a point fait apparaître sa majesté et sa transcendance divine dans leur plénitude.

Le Dieu vivant et transcendant d'Abraham et de Jacob et des chré-

tiens — et aussi des musulmans (adorateurs du même Dieu d'Abraham) — est ultramental comme il est ultraphysique. Vouloir déceler directement sa présence au sein d'une expérience et d'une expérimentation humaine conduites scientifiquement, sans amour et sans grâce divine, c'est plus absurde que de vouloir saisir le soleil des astronomes dans une carafe. On ne peut qu'y constater son absence. Mais en quoi cela pourrait-il démontrer son inexistence ? De même qu'aucun scalpel ne pourra jamais pénétrer jusqu'à l'âme et qu'aucune analyse chimique ne pourrait vérifier le dogme de la transsubstantiation. L'idée d'une vérification expérimentale de la présence de Dieu dans le psychisme est aussi sacrilège. Ce qui montre qu'elle s'interdit elle-même l'expérience qu'elle se propose; parce qu'elle substitue l'expérimentation à l'amour.

Le privilège extraordinaire du christianisme ne vient pas de la supériorité de la philosophie chrétienne comme philosophie pure, mais du fait que le christianisme est le fruit de la Révélation et de l'Incarnation divines. Et si ensuite la philosophie chrétienne prétend détenir des vérités incomparables à toutes les autres, c'est parce qu'elle s'appuie sur cet héritage divin qu'elle est seule à accepter. (Il n'est pas défendu aux autres philosophies de s'approprier cet héritage !)

Qu'on m'excuse d'avoir été si long sur cette question, mais elle se pose de plus en plus pour beaucoup d'esprits qui ne supportent plus les chaînes du matérialisme, et qui cherchent à tâtons à travers les divers courants mystiques de l'humanité.

Et pour conclure, citons seulement ce passage de l'excellent article d'Antonia White sur le même sujet dans *La Vie Intellectuelle* d'octobre dernier :

> J'espère que nous pouvons croire que les grands Orientaux se sont rapprochés de Dieu. Je sais seulement que chaque fois que je ressens le grand attrait du Bouddha, de Lao-Tseu ou du Bhagavat-Gita, je m'arrête toujours au même point. C'est que ceux-ci parlent de la voie, et que le Christ dit : Je *suis* la voie.

A propos d'Asie, on trouvera par ailleurs, dans le numéro 1 de 1947 de *Rythmes du Monde*, une série d'articles sur la culture chinoise qui en fait une remarquable introduction à l'étude de la Chine. Étude qui s'impose d'autant plus que la Chine est probablement un des États appelés à jouer un très grand rôle dans le monde de demain.

L'article liminaire de Lin-Li-Wei donne une esquisse fort nette des conceptions religieuses traditionnelles chez les Chinois et du rôle de la famille en Chine. Un article du P. Bonningue révélera à la plupart des lecteurs l'existence même de Hou Cheu et l'activité de son groupe de renaissance culturelle. Le trait essentiel des entreprises de Hou Cheu est de rompre avec la séparation classique en Chine entre la langue écrite et la langue parlée et de travailler à la création d'une vraie littérature populaire. C'est là une révolution comparable à celle qui introduisit en Europe des littératures en langues populaires nationales se substituant au maintien d'une littérature en latin. Le cas de Dante en est un des exemples typiques.

On remarquera aussi les notes de Ly-Fou-Pei sur la poésie chinoise moderne suivies de traductions et l'article de Liou-Kai-Hway sur le symbolisme dans l'art chinois qui fait admirablement sentir les intentions profondes des peintres chinois :

> Respectueux de toute tradition artistique, amoureux de toute passion con-

tenue, les artistes chinois s'accordent donc à produire d'une façon générale un art raffiné et sobre, un art apte à suggérer l'équilibre de l'esprit et l'harmonie de l'univers. A l'opposé des arts réalistes ou naturalistes qui ont atteint en Europe leur apogée, l'art chinois se présente toujours comme un art symbolique par excellence. D'où son analogie profonde avec le symbolisme occidental qui a inspiré et animé à l'époque récente la poésie française... Mais le Chinois, ami de l'équilibre, n'a jamais poussé le processus d'animation universelle jusqu'à l'identification de la nature et de l'homme et leur absorption dans une ivresse dionysiaque du monde... C'est ainsi que l'art chinois sait le mieux suggérer la merveilleuse harmonie de l'univers.

Quelque justes que soient jusqu'à un certain point les réserves ainsi faites à propos du symbolisme français, et aussi de la poésie romantique allemande, l'article de Liou-Kai-Hway est excessif sur ce point. Et la poésie d'un Holderlin ou d'un Éluard est singulièrement proche de beaucoup de poésies chinoises (poésie écrite ou poésie exprimée dans la peinture).

Dans le même numéro, une étude fort suggestive du P. Merveille sur les possibilités chrétiennes de l'art chinois. D'ailleurs, d'excellentes reproductions d'œuvres d'art chinoises plaident la même cause avec une éloquence convaincante.

Dans *Fontaine* (58), d'admirables poèmes de Reverdy; des poèmes de Breton où se marque une nouvelle montée de l'influence occultiste et une fort intéressante étude de Julien Gracq, où celui-ci analyse les tendances de Breton vers une sorte de religion noire. C'est là un fait très symptomatique sur lequel nous reviendrons. Dans le même numéro, une nouvelle étude de Heidegger : *La remontée au fondement de la métaphysique*, et une analyse par Jean Fougère sur *Thomas Mann ou la séduction de la mort*.

Dans *La Revue Internationale* (14), la fin de l'étude de James Farrell sur le héros du roman américain et une curieuse étude du Dr Ferdière : *Les mots-valises*, qui jouent un rôle important dans la poésie moderne et dans l'aliénation et qui se forment par voie d'agglutination irrationnelle. L'auteur analyse d'intéressants exemples, mais en dégage trop peu la signification psychologique.

MICHEL CARROUGES.

« A nos amis, à nos abonnés »

LE PASSÉ ET L'AVENIR DE « LA VIE INTELLECTUELLE »

Après deux ans et demi, pouvons-nous faire le point sur son récent passé et sur ses perspectives immédiates d'avenir ? De nombreux côtés, de Paris, de province et de l'étranger, on nous dit et on nous écrit que la Revue n'a pas cessé de s'améliorer. Quelques amis, trop rares, joignent à leurs encouragements des critiques justes et bienfaisantes. Spontanément, aussi, des auteurs nous envoient d'intéressants articles. Nous souhaiterions que tous portent le même jugement et nous aident à ce qu'il en soit vraiment ainsi.

Un peu d'histoire. — Pendant les premiers mois qui suivirent sa reprise, plusieurs nous ont dit qu'ils ne voyaient pas l'orientation choisie par la *Vie Intellectuelle*, et certains de nos plus anciens amis se plaignaient de ne pas retrouver la Revue qu'ils avaient connue avant-guerre. Le format même avait changé.

Pourtant, nous savions bien ce que nous voulions. D'abord, nous entendions être fidèles à ce que fut pendant douze ans, jusqu'en juin 1940, la ligne de la Revue. Mais nous savions que toute fidélité doit être vivante, et demande que l'on retrouve dans des conditions nouvelles, de nouveaux accents pour rappeler la même foi que nous avions dans le passé. Ce souci d'un renouveau pour le temps de la liberté ne nous a pas quittés pendant les quatre années d'occupation. C'est lui qui inspirait *Rencontres*, c'est lui qui nous poussait à organiser à Paris ces réunions où, en dépit de l'occupant, le langage conserva toute sa liberté, c'est lui qui nous menait à franchir sans papiers lignes ou frontières chaque fois que nous jugions utile de reprendre les contacts pour maintenir le lien entre les Français ou entre les chrétiens. En cellule même, nous avons continué notre recherche, et la fidélité d'un de nos plus anciens amis à qui nous passions, par fraude, nos papiers, nous permit de contrôler, par les réactions du dehors, les projets élaborés à deux en prison. Depuis deux ans et demi, c'est cette ligne d'action ainsi tracée que nous nous sommes efforcés de réaliser. Du fait même, elle s'est précisée.

Car ce fut toujours ici notre conviction qu'une ligne de pensée ne prenait toute sa netteté qu'au contact de l'expérience et des événements. Plus encore, fidèles aux directives des pontifes qui depuis quinze ans et plus nous incitent à l'action catholique, en conformité

avec la doctrine que rappelait si magnifiquement S. Ém. le cardinal Suhard dans sa dernière lettre pastorale : *Essor ou déclin de l'Église*, l'originalité de cette Revue fut toujours d'unir à l'apport doctrinal des théologiens, la prise de conscience que les laïcs prenaient plus exactement des conditions et des exigences de notre monde.

Mais la fidélité à de tels principes rendait la tâche si lourde, depuis la libération, que certains en venaient à nous conseiller d'abandonner la Revue mensuelle pour des cahiers. Nous pensons, en effet, que des cahiers seront nécessaires pour mettre en lumière les positions à prendre dans les années à venir. Aussi, loin d'abandonner *Rencontres*, en intensifierons-nous la fréquence. Mais pour que les cahiers eux-mêmes répondent bien aux préoccupations du temps, il faut qu'un périodique mensuel s'applique à dégager de l'actualité problèmes et solutions. *La Vie Intellectuelle* devait reprendre. Elle a repris, mais parce qu'elle voulait éprouver les vieilles idées, auxquelles nous étions habitués, que nous eussions peut-être été heureux de toutes saluer, mais dont certaines se révélaient désormais sans efficacité et sans vérité, il lui fallut quelque temps. Car, d'une part, notre pays était fort mal informé des événements du monde et de ses propres événements. A la sortie du plus grand drame de son histoire, comme un grand blessé, il ne parvient que difficilement à discerner les événements d'importance, les courants qui dominent notre temps. D'autre part, l'équipe de notre Revue était tout entière à refaire. Par une illusion curieuse, un grand nombre de nos compatriotes pensaient que si les nœuds de la vie économique et politique avaient été démolis, avaient échappé cependant les organismes de pensée : instituts ou revues. Hélas ! nous avons eu aussi nos morts : je ne citerai que le P. Bernadot, mais j'évoquerai aussi les jeunes sur qui nous fondions tant d'espoir et qui sont tombés de 1940 à 1945... Mais notre succès lui-même nous avait nui : combien de ceux qui écrivaient chez nous sont aujourd'hui ministres, ambassadeurs, hauts-commissaires, académiciens, directeurs de ministères, de partis, de grands journaux .. Le succès a aussi ses inconvénients. Il fallait donc refaire nos équipes et choisir leurs membres parmi les jeunes, eux aussi aujourd'hui, comme le furent leurs aînés autrefois, en plein combat. Depuis deux ans, ce fut notre premier objectif, et les conclusions auxquelles nous sommes parvenus et que nous allons exposer sont aussi les conclusions de ceux (une trentaine environ) qui, chaque mois, avec nous, font la Revue.

Le public auquel nous nous adressons. — A cette reprise de notre action, il paraîtra peut-être restreint. Il ne doit pas cesser, avec votre aide, de grandir. Car nous prétendons nous adresser à *chacun, ce qui ne veut pas dire à n'importe qui.* Nous espérons intéresser tous ceux, chrétiens ou non, qui s'intéressent à l'apport du christianisme dans le monde. Mais nous voulons des lecteurs épris de liberté et qui aient le goût de la réflexion. Nous nous refusons en effet à piquer la curiosité par la prise de positions violentes et au besoin scandaleuses — et également à donner des consignes ou des jugements tout faits, qui laisseraient les lecteurs trop aisément satisfaits. Nous voulons que ceux qui nous suivent travaillent avec nous, et acceptent de lire de

temps en temps un article difficile qui les oblige à cette collaboration.

Nous pensons qu'une telle attitude nous attirera ainsi peu à peu un grand nombre de lecteurs, encore une fois croyants ou non, auxquels nous ne présentons pas une préoccupation apologétique pour convaincre, mais ce qu'en leur temps le christianisme apporte au monde et ce que le monde apporte au christianisme [1].

Le but de la Revue. — Nos lecteurs l'ont dégagé d'eux-mêmes. Il s'agit de la foi. Nous n'avons pas d'autre raison d'être que de répéter l'enseignement du Seul qui peut sauver le monde et nous ne pouvons nous proposer autre chose que de dire la foi que le monde doit avoir en Jésus-Christ. Mais comme c'est dans le monde où nous sommes appelés à vivre que nous avons à être témoins, nous veillerons à avoir une exacte connaissance de notre temps. Or ce temps, ainsi que le rappelle le cardinal de Paris [2], est celui où le monde prend conscience de son unité, et où chaque homme doit prendre conscience du monde. Si donc on nous demande un slogan pour résumer notre pensée, nous dirons : « La foi, dans le monde », sans oublier la *virgule*, car le monde n'est évidemment pas ce en quoi il faut croire, mais ce en quoi nous devons maintenir la foi au Sauveur.

Avec l'aide de nos lecteurs, encore une fois, nous dégagerons en toute objectivité les courants qui travaillent le monde et le font évoluer, et les questions que ces courants posent explicitement ou implicitement à notre foi; en réponse nous présenterons d'abord la foi, et aussi les « vérités » contenues dans cette foi et sur lesquelles nous jugeons plus opportun d'insister, comme théologiens et comme militants chrétiens, et non point avec l'autorité à laquelle seule peut prétendre l'Église enseignante.

Structure de la Revue. — On la connaît. Nous avons plutôt à dire aujourd'hui sa justification.

Répétons que nous voulons faire une Revue, c'est-à-dire non pas une série de numéros spéciaux consacrés chacun à un sujet déterminé, mais des fascicules mensuels qui suivent les fluctuations du temps et y découvrent les engagements de la pensée.

Le billet de *Christianus* a pour raison d'être de rappeler la foi ou ces « vérités » opportunes. Il ne se propose pas, au contraire de ce que voudraient certains, de porter chaque mois un jugement sur les événements, parce que, si nous sommes convaincus que l'Église a reçu, elle, ce pouvoir du juge suprême, de juger les événements, nous savons que nous ne sommes pas l'Église, mais encore une fois une voix chrétienne parmi d'autres. Aussi, parce que nous nous refusons à favoriser en ceux qui nous font confiance, la paresse, *Christianus* les

1. « Conclusion d'importance pour comprendre les relations de l'Église et du monde — et donc situer l'engagement des chrétiens : le monde a besoin de l'Église pour sa vie; l'Église a besoin du monde pour sa croissance et son achèvement » (S. Ém. le cardinal Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, p. 17).

2. *Loc cit.*, pp. 3 et 4.

si elle leur plaît. A tort peut-être, ce ne fut pas depuis deux ans notre premier souci ? Nous avons voulu d'abord leur fournir un travail bien fait. Nous croyons que l'effort a été assez sérieux pour leur demander de nous aider. *Il faut que d'ici un an le nombre de nos abonnés soit doublé.* Chaque abonné d'aujourd'hui doit donc nous aider à en trouver au moins un autre pour demain. Ils peuvent y parvenir de différentes façons :

— en nous envoyant directement une autre souscription;

— en nous adressant une liste de noms, avec adresses complètes, d'amis susceptibles de s'abonner et avec lesquels nous entrerions en relations par l'envoi de lettres et de numéros spécimens;

— en nous disant si, dans la ville où ils habitent (quel que soit le nombre de ses habitants), ils accepteraient d'organiser une propagande, qui pourrait comporter entre autres une réunion à laquelle nous accepterions, dans les limites d'un travail surchargé, de participer;

— enfin, pour les rares favorisés qui le peuvent actuellement, en nous envoyant une souscription de propagande. Les frais du travail de diffusion auquel nous pensons seront élevés et nos ressources sont limitées. Mais, de plus, il est un grand nombre de nos amis qui seraient très désireux de continuer leur abonnement et qui ne le peuvent faute de ressources. Que l'on songe en particulier aux prêtres, aux missionnaires... la richesse de quelques-uns pourrait aider la pénurie d'un grand nombre.

■

Si les réponses viennent nombreuses à toutes ces demandes, nos amis peuvent être assurés que très rapidement, la Revue sera ce qu'ils désirent. Quant à nous, nous sommes assurés que dès maintenant nous avons travaillé et que demain nous contribuerons encore davantage à maintenir dans le monde la foi, car nous savons que, unis comme nous le sommes dans cette besogne aux dimensions infinies, le Christ ne nous manquera pas.

Imprimerie Aubin. — Ligugé (Vienne). — 6-47.
D. L., 3e trimestre 1947. — Imprimeur, n° 166.